FR. FRANCISCI DE SYLVESTRIS
FERRARIENSIS O. P.
COMMENTARIA
IN LIBROS QUATUOR CONTRA GENTILES
S. THOMAE DE AQUINO

EDITIO NOVISSIMA
AD FIDEM ANTIQUIORIS EXEMPLARIS IMPRESSA
NOVOQUE ORDINE DIGESTA
CURA ET STUDIO IOACHIM SESTILI
S. TH. DOCTORIS.

VOLUMEN. II.

ROMAE
Sumptibus et Typis
Orphanotrophii a S. Hieronymo Aemiliani
MDCCCXCVIII

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi O. P. S. P. A. Magister

IMPRIMATUR

Franciscus Cassetta Patr. Antioch. Vicesgerens

EPISTOLA VIRI EMINENTISSIMI

FRANCISCI CARDINALIS SATOLLI

SACRO CONSILIO STUDIIS REGUNDIS PRAEFECTI

DE HAC EDITIONE.

Pregmo ed Illustre Sig. Dottore

GIOACCHINO SESTILI

Ho ricevuto insieme alla graziosa lettera di V. S. il primo volume dei Commentarii del Ferrarese sui quattro libri di San Tommaso contro i Gentili. Ringrazio V. S. di tanto gentile pensiero, assicurandola che altamente apprezzo il suo sapere, e la sua alacrità per le dottrine dell'Angelico Maestro.

(VERSIO)

Eximio et Illustri Doctori

IOACHIM SESTILI

Volumen Primum Ferrariensis Commentariorum in quatuor S. Thomae libros contra Gentiles, una cum eleganti epistola a te conscripta, accepi. Humanitati tuae gratias ago, tibique persuadeas me scientiam alacritatemque tuam in Angelici Magistri doctrinis prosequendis magni aestimare.

Quanto poi a questa edizione novissima dei Commentarii del Ferrarese, V. S. merita ogni encomio, per averci posto cura e studio, affinchè riesca di pubblica soddisfazione ed utilità.

L'edizione mi é sembrata di buona carta, e belli tipi: segnatamente pregevole per gli indici che V. S. vi ha aggiunti, e che giovano molto per lo studio del Commentario e delle dottrine di S. Tommaso.

Giovi il mio sincero augurio, che questa edizione abbia successo, e rechi grande vantaggio agli studiosi, che amino trarne il loro profitto, per viemeglio penetrare e comprendere in tutta la sua ampiezza le filosofiche e teologiche dottrine dell'Angelico Maestro.

Le vecchie edizioni della somma filosofica, coi Commentarii del Ferrarese, sono rare, e trovansi appena nelle biblioteche; era tempo che si facesse un' edizione ben curata ed economica.

Quum autem, in hac Ferrariensis editione, nuper emissa, studium curamque posueris, ut desiderio utilitatique publicae satisfaceret, laudem meritus es amplissimam.

Editio, ob chartae densitatem, et egregiam literarum formam, mihi optima visa est: praecipue vero aestimanda ob indices a te adjectos, utpote qui ad Commentarii doctrinaeque S. Thomae studium, maximum praestant adiumentum.

Omen a me candidum habe, faustumque valeat, ut hujus operis editio feliciter succedat; atque iis qui in philosophicis ac theologicis Angelici Praeceptoris disciplinis penitius scrutandis, latiusque intelligendis, proficere cupiunt, valde profutura sit.

Vetusta Philosophicae Summae cum Ferrariensis Commentariis edita exemplaria, raritate habentur, et vix in bibliothecis inveniuntur; tempus jam erat ut accurata, et quae facili sumptu comparari posset, editio emitteretur.

Forse sarebbe stato meglio se in questa edizione con minori caratteri fosse ristampato il testo; ma non per questo la ristampa dei Commentarii é men commendevole.

Gradisca che con sensi di dovuta stima e rispetto, e con augurarle salute e contentezza mi raffermi.

Roma, 10 Agosto 1898.

Di V. S.

Umil.mo Servo
FRANCESCO Card. SATOLLI

Fuisset adhuc forte melius, si in hac editione, minutioribus literarum formis, textus conjunctim editus esset; quin tamen per hoc, Commentarii editio minus commendabilis exstet. (1)

Debitae aestimationis et observantiae sensus a me acceptum habeas, tibique salutem atque felicitatem dico.

Romae, IV Idus Sextiles MDCCCXCVIII

FRANCISCUS Card. SATOLLI

---

(1) In ipso primo volumine praefati sumus, editionem hanc seorsim et sine textu S. Doctoris curatam esse, ne voluminum moles et pretium nimis excrescerent: ut scilicet editio *oeconomica*, ut aiunt, haberetur, quae facili sumptu ab omnibus theologiae ac philosophiae cultoribus comparari posset: cum ceteroquin textus Philosophicae Summae optima et pervulgatissima exstent exemplaria, nuper edita, et pretio tenuissimo venalia. Huc accedit, quod etsi diffitendum non sit, S. Thomae literam una simul cum Ferrariensis subiectis commentariis sibi mutuam praestare opem ad sanam doctrinae intelligentiam (quae fuit mens doctissimi Cardinalis); tamen nemini, Commentarios Ferrariensis nostri inspicienti, effugere potest, quomodo ipse nihil de sua commentatione textui appingat, quin prius singula S. Thomae argumenta et fere iisdem S. Doctoris verbis, syllogistica forma, compendio fidelissime repetat.

DE FERRARIENSIS DOCTRINA

AD LECTOREM

Quis te docte sinat tacitum Sylvestre, tot inter
Praestantem sophiae, conspicuumque Patres? (1)

Volumen alterum, favente Deo, Ferrariensis Commentarium continens, publicae luci committimus, animo gaudentes quod consilium et exsecutio huius novissimae editionis (quae secundae Romanae, post illam S. Pii V. jussu, anno MDLXX impressam, nomine gloriatur) doctissimorum virorum iudiciis et testimoniis comiter excepta fuerint.

Maximi profecto momenti doctrina exstat in priori volumine, a Ferrariensi e purissimo Aquinatis fonte hausta, et per abundantem limpidumque rivum tradita de Deo Opt. Max. uno, per se subsistenti, movente immobili, aeterno, simplici, perfecto, infinito infinitate actualitatis, intelligenti, omniscio, viventi, summeque beato.

Haud minoris vero ponderis est tractatio in hoc volumine contenta, et nostrorum temporum necessitatibus accomodatior. Principia enim et semina heic habentur uberrima ad stabiliendam Christianam philosophiam, eamque defendendam adversus veritatis hostes, praecipue eos qui materiam principium omnium stultissime asserunt, vel divinam imaginem in creata mente exstinguere conantur.

In hoc siquidem libro, perspicue et copiose, more suo, disputat Ferrariensis de actu purissimo creativo, sive de substantiali rerum omnium esse a divina effectrice potentia ex nulla praejacenti materia, producto; de intelligenti creata natura, de unitate exstantiae sive formae substantialis in homine, de animo incorrupto atque immortali; quibus connectuntur vel consequuntur ea antiquae sapientiae dogmata aetate hac nostra potissime ad examen vocata,

(1) Apud Augustinum Superbi in Historia Virorum illustrium urbis Ferrariae.

de humanae cognitionis ratione, deque ingenita intellectus virtute.

Quod argumentum in theologia et philosophia gravissimum, licet diffitendum non sit a recentioribus in maiori evidentia, contentionum occasione, fuisse positum, tamen certissimum est, penes antiquae sapientiae magistros, de quorum numero Ferrariensis noster est, ad nodum dissolvendum caput inveniri.

Pulcherrima, ampla et solidissima habetur hac in re doctrina in hoc commentarii libro pertractata, cum agitur de anima, de intellectu, de separatis substantiis: quae si conferantur cum iis quae docet in egregio altero super Aristotelem de Anima commentario, spledidior adhuc apparebit.

Quoniam vero, erudito lectori haud facile praesto esse potest opus quod in Aristotelem de Anima, Ferrariensis scripsit, speciminis causa aliquid exhibere volumus, ut comparatio instituatur, eiusque clara simul atque profunda doctrina, in apertum proferatur.

Unum maximi ponderis seligimus documentum, circa notum Scholae effatum: quod anima sit *pura potentia in genere intelligibilium*; cui nectitur alterum: quod *recipiens debet esse denudatum a natura recepti*; et quod anima in principio sui esse est *sicut tabula rasa*: Haec explicat Ferrariensis, peripateticam doctrinam disertissime docens in pluribus huius Secundi Libri locis, sed praesertim Cap. LXXXII pag. 458 et seqq: et Cap. XCVIII pag. 616 et seqq; atque de his ita exponit in laudato super Aristotelem commentario, III. de Anima, q. 4. ubi quaerit: « *An intellectus sit aliquod ens actu, an magis pura potentia* »:

« Cum dicimus intellectum possibilem nullam formam intelligibilem sibi connaturalem habere, nomine formae intelligibilis non intendimus absolute omnem formam et naturam quae intelligi potest significare, nam et intellectus ipse est forma, et actus quidam, qui intelligi perfecte potest, saltem a substantiis separatis, *sed formam et naturam intelligibilem corpoream et materialem*: Quidditas enim materialis est intellectus nostri proportionatum obiectum, et ipse omnis quidditatis materialis est susceptivus, et idcirco nullam habeat in sui natura quidditatem materialem necesse est, ne ab aliarum cognitione prohibeatur. Propterea demonstrationem Aristotelis, inquit Commentator, super hac propositione fundari, quod ista substantia recipit omnes formas materiales, et concludi ait, quod ista substantia quae dicitur intellectus materialis, nullam habeat in sui natura de formis materialibus istis.

« Sequitur ex hoc, quod cum dicimus intellectum possibilem esse puram potentiam in genere intelligibilium, intendimus *nòn de genere intelligibilium absolute,* sed in ordine ad proprium obiectum. Est enim sensus, quod intellectus nullam materialium rerum, quae nostrae intellectionis obiecta sunt propria, neque secundum esse immateriale et intelligibile, sibi connaturalem habet, sed est earum omnium receptivus, licet in se, *actus quidam intelligibilis sit.* Et

hoc est quod Philosophus propie hoc loco intendit. Unde et Albertus (*in III de Anim. Cap. 2. tract. 3.*) ait, quod intellectus possibilis, et est intellectus et possibilis: per hoc quod est intellectus, est determinatus ad naturam incorpoream, et est ens talis naturae, per hoc autem quod est possibilis respectu omnium, oportet quod privetur omnium formis, quae potentia sunt in ipso, quae sunt scilicet formae materiales.

« In ordine ad actum intelligendi, etiam intellectus possibilis est in genere intelligibilium pura potentia: quia nullum actum intelligendi connaturalem habet et congenitum..... Sicut enim quia nullam formam intelligibilem sibi connaturalem habet, dicitur pura potentia in ordine ad formam intellectualem, ita si nullum actum intelligendi sibi habeat connaturalem, dicetur in ordine ad actum intelligendi pura potentia, tanquam scilicet, nullum sibi connaturalem habens et omnium susceptivum exsistens. Sed intellectus noster nullum actum intelligendi ad res materiales terminatum sibi congenitum et connaturalem habet; nam cum non possit exire in actum intelligendi, nisi specie rei intelligibilis informetur, si nullam intelligibilem speciem rerum materialium sibi connaturalem habet, neque aliquem actum intelligendi ad eas terminatum sibi connaturalem habebit. »

Pulcherrima expositio, haec est, ex qua eruitur, quod licet nulla sit innata in anima notitia, quasi per modum impressae picturae vel similitudinis abstractae, formaliter intellectui obiecta ut terminans ipsius intellectus considerationem; atque ad nullum actum intelligendi sit determinata, ideoque hoc sensu pura potentia; tamen, ipsa est de se actus et forma de genere entis intelligibilis, quia, « *lux quaedam*, ut ait Aquinas, *illuminata luce divini Verbi* ». (III. P. q. 5, a. 4, ad 2). Quae recepta lux, impressio, imago et veluti tactio Divinitatis in ordine naturali, de se rationem habet similitudinis intelligibilis, entis, veri et boni habitualiter impressae; inquantum actu reflexo assumpta ab intellectu in ratione obiecti et termini aciem eius informantis postquam in sensibilia activitatem illuminandi exercuit, de se atque de Deo, actualem notitiam gignit, ipsaque se manifestat. In reflexione enim excellens animae virtus resplendet, quae nullimode a sensibus dependet.

Hanc lucem et activitatem animae, ut ens immateriale est, et per quam dicitur actus intelligibilis, inspectam per modum habitualis notitiae quae semper intellectui est praesens, non indubie intelligit Aquinas, quando *intuitum* quendam *informem* et *indeterminatum Dei* et *sui* animae tribuit. (I Sent. dist. 3. q. 4. a 5.), et quando dicit, « quod intellectus semper habet apud se *verbum secundum interiorem intelligentiam*, sed homo non percipit quod *intellectus habeat semper apud se verbum illud informe.* » (De intellectu et intelligibili: Opusc. 28 al. 53).

Hinc, bene advertit Ferrariensis in hoc commentario cap. XCVIII.

pag. 617, et in Aristotelem de Anima, III q. 6., esse de mente S. Thomae, de Veritate q. 22 a. 1 ad, 8, quod illa propositio: *Omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti*; fallit in potentiis habentibus obiectum universale, cujusmodi est intellectus cujus objectum adaequatum est quidditas seu ens. Et profecto, si intellectus non esset de se ens, lux intelligibilis, et participatio increatae veritatis, ipsius similitudinem gerens, nec esset potens materialia facere intelligibilia actu, quod est ea reducere ad intelligibile ens. Unde ipsa activitas potentialis intellectus debet necessario esse participatio spiritalis et lucida entis primi et universalissimi, non autem nuda potentia. Similitudo entis intelligibilis inquam, non quasi forma exemplaris vel idea latenter praeexsistens in anima, sed, ut intellectiva virtus, seu ratio intelligendi ens et quidditatem in proportionato obiecto sensibili, atque universalis entis ideam exinde efficiendi. Actus profecto et activitas, sensibilium quidditatem intelligibilem efficiens, minime vero a sensibus dependens.

Haec ex Ferrariensi delibata, et occasione ipsius doctrinae deducta, quae fusissimae dissertationis argumentum essent, satis apte ostendunt, quam egregie scholasticorum principia ad verae philosophiae instaurationem inserviant. Quod sane fuit consilium in hac novissima paranda editione.

Sed insuper. et aliud notatum esse volumus, quod propius ad rem nostram accedit; utilitatem scilicet, quam in Ferrariensis studio, ut S. Thomae interpres, prae aliis expositoribus, sibi quisque parare potest. Licet enim Thomas de Vio, Cardinalis Cajetanus appellatus, inter S. Thomae interpretes exstet facile princeps, acutus insuper doctissimusque Philosophus atque Theologus, expositoris officio fideliter fungens, et singulare interdum ac sublime manifestans ingenium; tamen pro incipientibus non semper est intellectu facilis, ob nimiam stili brevitatem, immo quandoque obscurus evadit.

Ferrariensis autem Cajetano non dubie praestat, subtili dicendi genere et perspicuo; et in hoc, unum fortasse parem habuit, penes antiquos, Ioannem inquam Capreolum in IV. Petri Lombardi libros scriptorem clarissimum, in Tolosana Academia celeberrimum, Thomistarum principem nuncupatum. — Quod si quandoque videatur abundatiori stilo uti, et nimia quasi doctrina onustus incedere, hoc tamen assuetae non officit perspicuitati quae, in exhibenda S. Doctoris mente, vere elucet eximia. Nec ei deest meritum singularis ingenii, ut videre est in pluribus quaestionibus; exempli causa: Cap. I. ubi de natura actionis transeuntis: Cap. XI. de relationibus Dei ad creaturas: Cap. LXXVII. de modo quo intellectus agens illuminet phantasmata, eleganter suam doctrinam exponit.

Et si cuiquam parum ordinate procedere in distribuendis quaestionum partibus, modoque certe nostris temporibus inusitato, videri poterit; menti referre debemus quanam aetate ipse scripserit, et quinam mos apud veteres esset interpretandi. Exponebant siqui-

dem textum, digressiones interponendo occasione alicujus propositionis, vel praecipuae doctrinae; ut contingit in eo qui in legendo, commentationes lectioni familiariter intermiscet, eo ordine quo auctoris verba ei suggerunt.

Ceterum, quod rei caput est, animadvertendum, veteres parum de exteriori forma fuisse sollicitos, plurimum vero de doctrina; et scholasticos spiritum non in ore, sed in pectore habuisse. Quoniam vero, negari non potest, exteriorem ordinatam formam quandoque ad faciliorem doctrinae intelligentiam adjumentum præstare; nos, Philosophiae ac Theologiae cultoribus humanissimis, Ferrariensis opus in novam externae distinctionis, atque faciliorem formam redactum, exhibere curavimus.

Ultimo tandem, eruditionis gratia, ad ea quae de Ferrariensis doctrina exposuimus, operae pretium esse addere censemus, quae a Fratre Iordano de Brixia O. P., Venetae editionis, A. MDXXIIII, huius operis primae, curatore, scripta exstant, una cum ingenioso Epigrammate Fratris Vincentii Quintiani, ejusdem Ordinis, in laudem celeberrimi commentarii textui S. Thomae conjunctim impressi :

« Opus quod Thomas Aquinas divino condidit lumine, contra gentium errores, Franciscus de Sylvestris Ferrariensis *sublimi elucidavit ingenio,* uterque mei ordinis. Primum, Ecclesia sanctorum doctorum numero ascripsit. Secundus, doctorum merito ascriptus, sanctorum quoque, ejus meritis exposcentibus, suo tempore ascribendus. »

Fratris Quintiani Carmen

Splendida Titanis facies hebetarat ocellos
Gentiles, ac si nicticoratis erant.

Ecce superfusa nube est circumdatus : aegris
Unde oculis gratus crescat abunde vigor.

Huc igitur vestros oculos convertite gentes :
Lucis ubi invisae munus habere datur.

Sol Thomas; nubes Franciscus ; gentis ocelli.
Mens caeca est hominum : lector utrumque lege.

Errata				Corrige
Pag.	99	lin.	14 *esse causatum*	*esse causam*
»	114	»	19 ex loco	ex hoc loco
»	205	»	30 non sit	non fit
»	212	»	33 aliquid non manere	aliquid manere
»	255	»	26 *An iuxta secundum Averroem*	*An intellectus iuxta Averroem*
»	264	»	16 si homo	si hoc
»	269	»	18 *Minor* quo-	*Minor* quoque
»	276	»	7,8 non est forma naturalis	non est forma naturalis, sed supernaturalis :
»	330	»	32 alieni corpori	alicui corpori
»	345	»	7 est rerum	est verum
»	369	»	10 sensu in actu.	sensu in actu et intellectu in actu.
»	399	»	44 gatur	agatur
»	489	»	12, 14 repudandum erroneum	reputandum erroneum
»	493	»	34 *negando consequentia*	*negando consequentiam*
»	496	»	8 aert	aër
»	610	»	17 contineat eam	continet eam
»	652	»	15 non traducatur in esse	producatur in esse

Addenda

Ad pag. 276 *lin.* 11 *post verba*: potentia materiae : *supple*: anima autem intellectiva non est per agens naturale educibilis de potentia materiae,

Adimenda

A pag. 373 *lin.* 23 *post verba*: secundum esse : *adime quae sequuntur duplicata* : ita separata a materia individuali secundum esse,

LIBER SECUNDUS

CAPUT PRIMUM

PROOEMIUM

CONTINUATIO SEQUENTIUM AD PRAECEDENTIA

Expedito Primo Libro in quo S. Thomas de iis quae Deo secundum seipsum conveniunt determinavit, accedendum est ad expositionem Secundi Libri in quo *de processu creaturarum a Deo* pertractat.

Dividitur autem in duas *partes principales* scilicet, in *Prooemium* et *Tractatum.*

Quantum ad *primum,* duo facit. *Primo* enim manifestat intentionem suam in generali. *Secundo* in speciali, dividendo librum.

Quantum ad *primum, duo* facit. *Primo* ostendit necessitatem hujus considerationis. *Secundo,* ejus utilitatem.

Primo ergo in hoc capitulo continuans hunc librum ad praecedentem, ponit hanc

Conclusionem: **Ad completam divinae veritatis manifestationem, oportet secundo loco de operatione divina qua res producuntur in esse, et conservantur tractare.**

Et quia haec conclusio *duas partes* includit, scilicet, 1) quod oportet de hac operatione tractare, 2) et quod secundo loco; ideo *primo,* probat *primam partem*: *Secundo, secundam.*

Probatur ergo **prima pars** tali ratione: Perfecta rei cognitio haberi non potest, nisi ejus operatio cognoscatur: Sed est *duplex* operatio divina, scilicet *immanens,* et *transiens* qua res producuntur in esse et gubernantur: Ergo ad habendam perfectam Dei cognitionem, quantum scilicet in hac vita haberi potest, oportet utramque ejus operationem cognoscere. Ergo qui vult divinae veritatis manifestationemfacere completam, debet non solum de *prima* operatione, sed etiam de *secunda* tractare.

Minor probatur distinguendo duplex genus operationis auctoritate Philosophi IX Metaph., *text. 16*; Deus enim intelligit, vult, gaudet et amat; quae ad primum genus operationis pertinent: res quoque in esse producit et gubernat, quod ad secundum operationis genus spectat. — *Major* vero probatur: Ex modo et specie operationis, mensura et qualitas virtutis pensatur et cognoscitur: sed virtus rei naturam demonstrat, cum unumquodque natum sit operari, eo quod talem naturam sortiatur: ergo et operatio rei naturam monstrat. Ergo necessaria est ejus cognitio ad rem perfecte cognoscendam.

Circa conclusionem advertendum, quod non inquit S. Thomas, ad manifestationem *divinae naturae*, sed ad manifestationem *divinae veritatis*, oportet de operatione divina *transeunte* tractare; quia licet divina natura et divina veritas idem realiter sint, non tamen determinatur in hoc libro de divina natura, nisi quantum ad veritatem quam fides catholica de ipsa profitetur, ut ipsemet dixit superius in Primo libro, Capite secundo.

Circa majorem propositionem considerandum, quod cum *duplex* sit modus cognitionis: scilicet *a priori*, et *a posteriori*, in utroque modo cognoscendi vera est propositio S. Thomae: operatio enim virtuti proportionatur, habetque cum ipsa affinitatem, et virtus proportionatur naturae ut ejus proprietas; ideo si habetur *a priori* notitia de re, dum perfecte cognoscitur rei natura et substantia, cognoscitur etiam virtus quae talem naturam inseparabiliter naturaliterque consequitur: ex cognitione quoque virtutis cognoscitur ad quam operationem ipsa ordinatur, cum virtus sit secundum quam res nata est operari. Si autem *a posteriori* habenda sit rei perfecta notitia, cum a notioribus nobis incipiat nostra cognitio, et operatio sit nobis notior virtute, virtusque substantia rei notior sit, necesse est ut rei propria operatio cognoscatur, si debeat ipsa res completa notitia cognosci. Accipit autem S. Thomas propositionem hanc majorem indistincte, non determinando se ad hunc, aut illum modum cognitionis, cum in utroque vera sit, licet divina natura non possit a nobis, nisi per effectus et operationes cognosci.

Circa illam propositionem assumptam ad probationem majoris: *Ex modo et specie operationis mensura et qualitas operationis pensatur*: attendendum, quod duo attribuit S. Thomas operationi: scilicet modum et speciem, quibus correspondere facit mensuram et qualitatem virtutis, ut videlicet modo operationis correspondeat mensura virtutis, speciei vero, qualitas, id est species virtutis. Nam qualitas rei aliquando accipitur pro specie rei, unde et differentia substantialis dicitur significare *quale quid*. Hanc autem coordinationem facit, quia species operationis secundum quam, scilicet, habet quod sit talis naturae operatio, ab alia operatione secundum substantiae rationem distinctam, sumitur a forma per quam agens

agit, ut in plerisque locis inquit S, Thomas praesertim *1, 2, q. 1, a. 3*, modus autem operationis qui est intensio et remissio, sive perfectio et imperfectio, refertur in perfectionem, aut in imperfectionem ipsius formae agentis: et quia virtus rei est ipsa forma, per quam agens agit immediate et proxime, virtus enim semper nominat principium actionis, praecipue virtus causae, ut dicitur *4. sent.*, *dist, 1, q. 1, a. 4, quaestiunc. 2;* ideo species operationis refertur in qualitatem et speciem virtutis, et modus ipsius in mensuram, idest in quantitatem perfectionalem virtutis. Secundum enim quod est virtus perfecta vel imperfecta in agente, ita operatio perfecta vel imperfecta est.

Et si aliquando inquit S. Thomas, *operationem speciem sumere ex objecto*, illud non contradicit ei quod diximus ipsam sumere speciem a forma agentis, utrumque enim verum est, quia forma rei genitae, quae est objectum generationis, conformis est formae generantis: et universaliter terminus et objectum actionis conforme est principio et virtuti per quam operans operatur, videmus enim quod calor productus in ligno ab igne, assimilatur calori ignis, et sensibile ac intelligibile habent in sensu et intellectu suas species a quibus sensatio et intellectio procedit, veluti a forma agentis et complemento virtutis. Quia ergo species operationis in qualitatem, sive speciem virtutis refertur, et modus in mensuram, ideo recte dicitur quod ex modo et specie operationis pensatur mensura et qualitas virtutis.

Secundam vero **partem conclusionis probat**, praemittendo prius differentiam inter actionem *immanentem* et *transeuntem*, et duplicem differentiam tangit: *Prima* est, quia *immanens* est ipsius operationis perfectio, *transiens* autem est perfectio facti, ex quo habet, ut una dicatur operatio et actio: altera vero, ut dicatur factio; unde et per eam producta, manufacta dicuntur. *Secunda* est, quia prima operatio est naturaliter prior secunda. Nam secundum ordinem perfectibilium est ordo perfectionum, agens autem est naturaliter prius facto, et causa eius; ideo actio *immanens*, quae est perfectio agentis, est naturaliter prior *transeunte* quae est perfectio facti, et est ejus ratio. Confirmatur exemplariter in aedificatione.

Circa primam differentiam considerandum est *primo*, quod cum actio *transiens* duo importet in sua ratione, ut habet S. Thomas *1, p. q. 41, a. 1, ad 2;* et *q. 45, a. 2, ac 3, et 3, physic.*, scilicet motum, et originem motus ab agente. Si consideretur actio quantum ad motum quem importat, sic est perfectio facti, *motus enim est in mobili*, ut dicitur *3, physic.* Si autem consideretur quantum ad habitudinem originis, sic est perfectio agentis, considerata relatione ut accidens est. Primo modo, loquitur hoc loco S. Thomas de actione, non autem secundo modo. Immo, *de pot. q. 7 a., 10, ad 1*, dicitur, quod *actio est quaedam perfectio propria agentis.*

Considerandum *secundo*, quod actio aliquando dicitur *perfectio facti*, aliquando autem *patientis perfectio*, et utrumque verum est sed diversimode : est enim *perfectio patientis* sicut subiecti actionem recipientis, et per ipsam informati ; est autem *perfectio facti*, si consideratur ut formaliter distincta a termino actionis, sicut formalis productio formae aliquo modo, et sicut via per quam ad perfectionem operis pervenitur. Sicut calefacere est formalis productio caloris per quam calefactum est ; et domificatio productio formae per quam est domus. Si autem accipiatur actio ut est idem cum formali termino actionis materialiter, sic est perfectio facti sicut forma est perfectio compositi a qua compositum suam speciem habet : hoc modo dicimus lucem esse actum et perfectionem lucidi sicut constituti in specie per ipsam lucem, quae etiam dicitur perfectio et actus diaphani, tanquam subiecti recipientis lucem. Nullo autem modo actio, ut actio est, dicit perfectionem agentis per modum inhaerentis, quia significatur non ut aliquid in agente existens, sed ut ab ipso in aliud transiens.

Circa secundam differentiam quantum ad rationem qua probatur actionem immanentem esse naturaliter priorem transeunte, **dubitatur**.

Non enim videtur ratio concludere *formaliter*. Nam relatio agentis ad passum, non est naturaliter prior relatione patientis et facti ad agens, cum relativa sint simul natura, et tamen relatio agentis est perfectio agentis, et relatio patientis est perfectio patientis. Ergo similiter non sequitur : actio immanens est perfectio agentis, transiens autem perfectio facti ; ergo immanens est naturaliter prior transeunte, quia agens est naturaliter prius facto.

Respondetur, quod agens *dupliciter* est in actu completo, scilicet *primo* ac *absoluto*, et *secundo* ac *relativo* : in actu quidem *primo* est, quando habet omnem formam quae ex parte sua exigitur ad agendum ; in actu autem *secundo* quando actualiter conjungitur actioni : et quia agens per intellectum aliquid ad extra non agit, nisi ex conceptione et intentione rei producendae, ideo constituitur in actu *primo* agentis quando in se format hujusmodi conceptionem, intendens secundum ipsam operari : est autem in actu *secundo*, quando operatur secundum quod concepit. — Ratio ergo S. Thomae procedit de perfectione absoluta agentis, per quam in actu *primo* agentis constituitur : non autem de actu relativo, actum *secundum* concomitante aut consequente, de quo objectio procedit. Est enim universaliter verum, quod si perfectum aliqua perfectione in quantum hujusmodi est naturaliter prius alio perfectibili, oportet et perfectionem ipsum constituentem in tali esse perfecto, priorem esse naturaliter perfectione alterius, et si ipsum perfectum est causa alterius perfecti, oportet ejus perfectionem, per quam in esse hujusmodi constituitur, esse causam perfectionis alterius, cum ex ipsa perfectione habeat quod sit agens et perfectum.

His itaque differentiis suppositis actionum, *probat secundam partem conclusionis* sic: Actio immanens est prior transeunte. Ergo de ipsa prius fuit determinandum. Non probat autem *consequentiam*, quia supponit ipsam manifestam ex eo quod *de prioribus prior sit determinatio*.

Ubi *advertendum*; quod licet secundum viam scientiae per inventionem ex ipsis rebus acquirendae, posteriora quandoque a nobis prius cognoscantur, ut dicatur notitia a posterioribus accipi, via tamen doctrinae secundum quod aliquis rerum notitiam scripto tradit, debet a prioribus procedere circa idem subiectum, praesertim quando possunt priora manifestari absque posterioribus ad ipsum scientiae subiectum pertinentibus: sic autem est in proposito, quia potest manifestari actus immanens divinus absque manifestatione ejus actus transeuntis. Ideo de actu immanente prius determinandum fuit.

Probatur postremo tota conclusio auctoritate Psalmistae assumpta in principio Capituli: *Meditatus sum in omnibus operibus tuis; in factis manuum tuarum meditabar.* (Psalm. CXLIII, 5).

« *Utrum actio transiens sit in agente an in patiente* ».

Circa dicta in hoc capitulo **dubium** occurrit, quia videtur S. Thomas hic velle actionem transeuntem esse subiective in patiente, cum inquit ipsam quidem esse perfectionem facti, immanentem autem esse perfectionem agentis.

Contra hoc autem arguitur ex verbis ejus multipliciter.

Primo, quia *1, sent., dist., 32, a., 1*, inquit quod actio significatur ut ab agente, et quod sit in agente hoc accidit sibi secundum quod est accidens: simile inquit, *de pot., q., 7, a., 9, ad* 7.

Secundo, quia *de pot, quaest. ead., a. 10 ad 1*, inquit, quod actio est quaedam perfectio propria agentis: idem tenet *de verit., q., 4, a., 2, ad* 7.

Tertio, quia, *1, sent., dist., 40, a., 1, ad 1*, et *de pot., q., 8, a., 2.*: item *2, sent., dist., 40, q., 1, a., 4, ad 1*, absolute tenet actionem esse in agente.

Quarto, quia *1, p., q., 25. a., 1, ad 2*, respondens in quo arguebatur, si in Deo esset potentia quod aliquid esset nobilius aliquo existente in Deo, scilicet actio; inquit, quod ubi actus distinguitur a potentia, oportet ut sit nobilior potentia; actio autem divina non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina: simile in plerisque aliis locis inquit.

Quaeritur ergo: *an actio dicat aliquid ex sua ratione existens in agente praeter motum et relationem, an dicat tantum motum et relationem.*

Si *primum* habetur propositum, quod scilicet actio est in agente. Si *secundum*, **contra arguitur**.

Primo: Ratione motus actio non identificatur essentiae divinae:

Tum quia actio divina non est cum motu, ut inquit S. Thomas *1, sent., dist., 8, q., 4, a., 3, ad 3; et 2, sent., dist. 17, q. 1, a. 2, ad 4*, et in plerisque aliis locis: Tum quia si esset etiam cum motu, non posset identificari divinae substantiae, eo quod motus dicat aliquid imperfectum; nec etiam ratione relationis, quia relatio Dei ad creaturas nihil ponit in Deo, nisi secundum rationem, ut in infinitis prope locis inquit S. Thomas *1, p., q., 26, a. 1.* Ergo non erit verum quod inquit S. Thomas, scilicet actionem divinam transeuntem (de hac enim ibidem est sermo) suae potentiae identificari.

Secundo, quia non erit verum quod actus sit nobilior potentia. Nam nullum illorum est nobilius potentia activa motoris Saturni.

Circa hanc difficultatem *variae* sunt *opiniones* in doctrina S. Thomae. 1) Quidam enim tenent, propter ea quae adduximus, actionem esse in agente si *essentialiter* sumatur; 2) alii vero ipsam esse in patiente — *Primam* opinionem ego Scoticam potius quam Thomisticam puto; ideo *secundam* sectando, probabo:

Quantum ad absolutum per actionem importatum, actionem esse in patiente: et hoc *de mente S. Thomae, Commentatoris,* et ipsius etiam *Aristotelis.*

I. Quod sit **de mente S. Thomae probatur:**

Primo: supponendo quod actio transiens nihil importat praeter motum et relationem agentis ad patiens, sive ad factum. Hoc est de mente S. Thomae *1, p., q., 41, a., 1, ad 2,* et *q., 45, a., 2, ad 2.* Tunc sic: actio nullum absolutum importat praeter motum: sed motus est in mobili non autem in movente, ut dicitur *3, physic. text., comm. 16* et *3, de anim. text. comm. 28*, ergo actio est in patiente non in agente.

Ad suppositum hujus rationis *dupliciter respondetur.*

1°. Quod est intelligendum de actione inquantum actio est, non autem inquantum est accidens vel substantia.

2°. Quod intelligitur de actione concomitanter sumpta, quae scilicet est forma facta per actionem in patiente; non autem de actione sumpta essentialiter quae est emanatio ipsa, qua introducitur forma in patiente, quo modo hic loquimur de actione.

Contra primam responsionem arguitur:

1°. Aut illa entitas quam ponis praeter motum et relationem, est de essentia actionis ut actio est, aut non. Si non, ergo actio formaliter et essentialiter sumpta nihil ponit in agente: sed de actione essentialiter et formaliter sumpta loquimur: ergo nihil actio in agente ponit; et sic habetur propositum, quamvis poneretur aliquid quod est praeter rationem et essentiam actionis, esse in agente. Si est de essentia actionis: ergo convenit sibi inquantum actio: ergo actio inquantum actio, dicit aliquid praeter motum et relationem; cujus oppositum inquit S. Thomas: ergo tua responsio non salvat dictum S. Thomae. — *Si dicatur* quod est de essentia actionis non in communi acceptae, sed praedicamentalis, quae in sua ratione

includit accidens, et ideo convenit sibi ut est actio praedicamentalis non autem ut absolute actio: — *Contra*: quia S. Thomas etiam ibidem loquitur de essentia actionis praedicamentalis quae motum includit, et illam inquit nihil praeter motum et relationem importare: ergo responsio non est ad mentem ejus.

2°. Cum dicis actio, inquantum actio, aut specificas rationem actionis transcendentis, aut actionis praedicamentalis. Si transcendentis, falsum erit quod de ratione actionis sit mutatio; quia actio divina est sine motu et mutatione etiam secundum Avicennam. Si praedicamentalis, ergo actio praedicamentalis nihil dicit existens in agente quod sit de ratione ipsius, cum actio, inquantum actio praedicamentalis, nihil dicat praeter motum et relationem secundum S. Thomam, ut tu exponis, licet dicat aliquid aliud inquantum accidens.

3°. Quia in *45 quaest.*, ubi supra, ex eo quod actio non dicit nisi motum et relationem, cum creatio non sit mutatio, concludit S. Thomas quod non remanent nisi diversae habitudines in creante et creato; hoc autem verum non esset si actio inquantum accidens diceret aliquid praeter motum et relationem: diceretur enim quod licet creatio non sit mutatio, dicit tamen aliquam entitatem absolutam existentem in creante, et sic creatio non erit sola relatio.

Contra secundam responsionem arguitur:

1°. Quia S. Thomas in *1, p.*, *q. 41, a.*, *1, ad 2*, inquit, quod actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus, ideo remoto motu, nihil aliud importat quam ordinem originis: constat autem quod nomen actionis non est primo impositum formae productae per actionem, sed ipsi essentiae actionis, immo si dici possit forma facta actio, hoc est secundario et per quandam derivationem: ergo etc.

2°. Quia ibidem quaerit S. Thomas: Utrum actus nationales sint personis attribuendi; et ostendit quod sic, non obstante quod secundum Augustinum (5, de Trinit. cap. 4, et 5) omne quod de Deo dicitur, dicatur secundum substantiam, aut secundum relationem, quia ipsi actus sunt idem cum relationibus: manifestum est autem quod non quaeritur de ipso actu quantum ad formam productam, sed quantum ad essentiam secundum quam de persona formaliter et intrinsece praedicatur, et ad idem tendit responsio: ergo etc.

3°. Quia *1, p.*, *quaest. 45, a.*, *2 et 3*, quod inquit S. Thomas, dicitur ut ostendatur posse aliquid ex nihilo fieri, quia videlicet creatio non est mutatio, sed relatio per modum mutationis significata: hoc autem non ostenderetur si loqueretur de actione pro forma facta, cum inquit quod actio et passio conveniunt in substantia motus, et differunt secundum habitudines, per hoc enim non habetur quod subtracto motu remaneat in creante sola habitudo per motum mutationis significata, quae sit creatio, quia S. Thomas loquitur de

ipsa creatione formaliter sumpta, non autem de creatione sumpta concomitanter, quidquid enim ista importet, non habetur quod creatio secundum quam Deus dicitur formaliter et intrinsece creare, sit sola relatio per modum mutationis significata. Mirum etiam est, quod S. Thomas in istis locis ubi ex consideratione actionis declarat quid actus notionales, et quid creatio formaliter important, fecerit mentionem solum de motu et relatione concomitanter se habente ad actionem essentialiter sumptam, nullam faciens mentionem de illa entitate absoluta, quam dicis essentialem actionem esse, et esse in agente, cum magis proposito conveniret ostendere, quid in creaturis formaliter et essentialiter actio importaret, quam quid importet actio concomitanter sumpta.

Secundo principaliter ostenditur hoc esse de mente S. Thomae: Nam, *1, p., q., 37, a., 2*, et *de pot., q., 7, a., 10, ad 8*, inquit, quod contingit denominari aliquid ab eo quod non est forma, sicut agens denominatur actione quae ab ipso procedit: ergo actio non est forma agentis. — Nec valet dicere quod quantum ad modum significandi, actio significatur ut ab agente; quantum autem ad rem significatam est in agente quia in *quaest., de pot.*, ubi supra, oppositum hujus inquit S. Thomas: vult enim ibidem, quod actio realiter non est forma agentis quod denominat, licet significetur per modum formae, grammatice loquendo.

Tertio: Prima parte *q. 18, a. 3 ad 1,* ponitur *differentia* inter actionem immanentem et transeuntem, sicut et in hoc loco, quia *transiens est perfectio moti, immanens autem est perfectio agentis:* ergo etc. — Nec sufficit dicere quod intelligitur de illo quod per actionem producitur. Tum quia dum ponitur formalis differentia actionum, ut videtur velle S. Thomas ponere ex sententia Aristotelis, non consideratur in quo sint termini ipsarum actionum, sed cujus ipsae actiones sint perfectivae. Tum quia sentire quod numeratur inter actiones immanentes, nullum habet terminum productum, maxime sentire sensus exterioris: ergo non debet immanens a transeunte denominari, eo quod terminus productus per immanentem sit in agente, terminus autem transeuntis sit in patiente, aut ipsum factum perficiat.

Quarto: Quia *1. p., q. 54, a. 1, ad ult.,* dicitur quod actio quae transit in aliquod extrinsecum est realiter media inter agens et subiectum, non autem immanens inter agens et obiectum: ergo idem non est agens et subiectum actionis. — Non valet autem dicere quod loquitur de forma facta, quia responsio illa datur ad argumentum quo probatur intelligere angeli esse ejus substantiam: constat autem quod ibi intelligitur de ipsa actione intellectus essentialiter sumpta, non autem de termino per actionem producto, sicut et in quaestione de ipso actu intelligendi quaeritur: ergo oportet ut differentia ad actionem transeuntem, de actione transeunte essentialiter sumpta accipiatur, alioquin differentia illa ad

propositum non esset. Multa alia loca ad propositum hoc, ex S. Thoma adduci possent, sed haec satis nunc sint.

II. Quod etiam hoc sit **de mente Aristotelis et Commentatoris probatur:**

Primo: Quia III Physic., *text. 18* inquit, quod actio motoris et moti est eadem, quaemadmodum est idem spatium in respectu duorum, etc: *Textu* autem *vigesimo* inquit, quod non est inconveniens actum alterius in altero esse, sicut doctio est actus docentis, in quodam tamen, scilicet in addiscente: ergo etc. Idem et clarius ponitur II de Anima *text. 140,* etc.

Si dicatur, quod accipit actionem non essentialiter, sed concomitanter pro forma facta. — *Contra arguitur* per Commentatorem *comm. 18,* ubi inquit exponendo verba Aristotelis: *actio enim motoris quae est movere, est ejus non in eo:* et hoc intendebat Aristoteles: motor enim etc. Idest: *actio enim motoris est facere motum in alio*: ergo non accipitur actio pro forma facta, ut distinguitur ab actione, sed pro ipsa productione motus et formae.

Secundo: IX Metaph. *text. 16* inquit Aristoteles, quod ubi praeter operationem est aliquid operatum, operatio est actus facti, ut aedificatio in aedificato, et contextio in contextu, et universaliter motus in moto. — Nec valet dicere, quod accipit actionem concomitanter, videlicet pro effectu actionis. — Nam exponens S. Thomas Aristotelis mentem, ibidem (*lect. 8*) inquit, quod ratio hujus dicti est: quia quando per operationem potentiae constituitur aliquod operatum, illa operatio perficit operatum et non operantem: constat autem quod operatum non perficit seipsum operatum: ergo actio non accipitur pro operato per actionem, cum dicitur quod perficit operatum, sed pro ipsa essentia actionis. Manifeste etiam ibidem patet, quod ibi distinguitur actio ab opere operato si diligenter verba S. Thomae examinentur.

Praeterea inquit Philosophus, quod differentia potentiarum, quoniam in aliquibus fit aliquod opus praeter actionem, in aliquibus autem non, non facit quod in aliquibus harum potentiarum minus sit actus finis potentiae, et in aliquibus magis; quia ipsa actio est in facto. Quasi dicat: licet ubi praeter actionem est aliquod operatum, ipsum operatum sit finis, per hoc tamen non tollitur quin etiam ipsa operatio sit finis, quia ipsa non separatur ab operato, sed est in ipso: ideo, si operatum est finis potentiae, oportet etiam et actionem in ipso existentem, tanquam scilicet operati perfectionem, esse finem. Constat autem quod ratio haec nulla esset, et vana esset ista declaratio, si actio acciperetur concomitanter pro forma facta, non autem essentialiter pro ipsa productione formae. Quid enim dictu esset, quod per illam potentiarum differentiam non fit, ut in his actio sit minus finis, in his autem magis, si actio pro forma facta acciperetur? Iam enim dixerat ipsum operatum esse

finem: ergo accipit actionem essentialiter ut ab operato distinguitur.

Puto igitur de mente S. Thomae et Philosophi esse, quod *actio essentialiter sumpta sit in patiente subiective, licet relatio quam connotat sit in agente.* Agens enim per virtutem suam appropinquatum passo disposito, producit formam, de esse imperfecto ad perfectum procedendo, loquendo de agente cum motu; et ipsa forma existens sub esse imperfecto cum tendentia ad perfectum, dicitur actio, connotando respectum agentis ad id quod fit, quod significatur cum dicitur motus, et ab hoc, eadem forma facta, cum habet esse completum, dicitur forma facta: ideo sicut forma facta est in patiente, ita et actionem in patiente esse necesse est; nec oportet actionem dicere aliquam formam absolutam existentem in agente, alioquin oporteret agens, inquantum agens, pati, quod inconveniens est: idem enim proximum principium totale actionis, puta calor ignis agendo calorem in ligno, in seipso actionem produceret, et sic agendo pateretur a seipso.

Ad rationes autem *in oppositum respondetur*:

Ad primum quidem dicitur, quod illud dicit S. Thomas propter actionem immanentem: actio enim absolute accepta habet quod sit actio, et quod sit accidens ratione alicujus suae speciei: inhaerere autem subiecto non convenit sibi universaliter, neque per communem rationem actionis; quia ratio actionis, ut actio est, consistit *in esse ab alio non in inhaerere subiecto;* sed si aliqua actio inhaereat agenti, ut actio immanens, hoc convenit sibi inquantum accidens est, sicut etiam de relatione inquit S. Thomas: ideo si actio immanens invenitur in agente, hoc non est propter communem rationem actionis, sed propter rationem accidentis.

Advertendum tamen cum dicitur, quod esse in agente convenit actioni immanenti inquantum est accidens, ly *inquantum*, non specificat rationem accidentis in communi, quia per communem rationem accidentis nullum accidens determinat sibi magis hoc subiectum quam illud, sed specificat speciem accidentis; et est sensus: actioni quae est in agente, convenit esse in agente non quia contineatur sub ratione communi actionis, ut species ejus, sed ut est species accidentis. Inquantum enim est accidens procedens ab agente ut finis agentis, non autem ut per quod aliquod operatum producatur, habet quod in ipso agente remaneat.

Attendendum autem, quod non est contradictio in verbis S. Thomae cum inquit, I, Sententiarum, ubi allegatur, quod actio significatur ut ab agente, sed est in agente ut accidens est: in Quaest. *De potentia* autem, ubi superius est adductum, ait, quod actio non est realiter forma agentis, licet significetur per modum formae. In I. enim Sententiarum loquitur de actione immanente, in Quaest., *De potentia* autem, de actione transeunte.

Ad secundum : — Dicitur *primo*, quod in Quaest., *De potentia*

actio dicitur propria perfectio agentis non inhaerens, sed ab agente procedens, quae ideo dicitur agentis perfectio, quia per ipsam aliquod bonum provenit agenti, dum scilicet conservat esse speciei, aut aliquid hujusmodi, ut ibidem patet. — Dicitur *secundo* quod in Quaest. *De veritate* loquitur S. Thomas de actione immanente.

Ad tertium dicitur, quod in illis locis loquitur S. Thomas de actione quantum ad relationem connotatam; relatio enim importata nomine actionis est in agente, et relatio importata nomine passionis est in patiente. Et universaliter ubi dicitur a S. Thoma actionem esse in agente, intelligendum est aut de relatione per actionem importata, aut de actione immanente.

Ad quartum : — Dicitur *primo* quod actio transiens nihil dicit essentialiter praeter motum et relationem agentis, sed haec in Deo non invenitur, nisi tantum secundum modum significandi, et secundum efficaciam, ut inferius ostendetur ; agere enim divinum ad extra est suum velle et suum intelligere.

Dicitur *secundo ad primam improbationem*, quod ideo ponit S. Thomas operationem et actionem divinam, qua res in esse producit, suae substantiae identificari, non quia aliquid per actionem transeuntem importatum sibi identificetur, ut argumentum supponit, sed quia non agit in rebus nisi per suam operationem immanentem, quae suae substantiae et suae potentiae identíficatur.

Quod si *instetur*, quoniam I. Parte, ubi supra, *ad 4*, duobus modis inquit, posse intelligi in Deo esse potentiam activam, scilicet ut sit aliquid differens secundum rationem a scientia et voluntate per modum principii exequentis, ita quod sint tria formaliter distincta, scientia, voluntas, et potentia, realiter tamen identificata ; et ut sit ipsa scientia et voluntas divina ut est principium effectivum ; et sic secundum primum modum oportet ponere actionem transeuntem in Deo, et per consequens non oportet recurrere ad actionem immanentem.

Respondetur primo, quod in veris exemplaribus non ponitur nisi prima responsio, secunda autem non est de textu, ut ego in multis vetustis exemplaribus vidi.

Respondetur secundo, admissis etiam illis duabus responsionibus, quod illi duo modi dicendi distinguuntur ; quia in *primo modo* considerantur illa tria tanquam habentia disparatas rationes nobis conceptas, quarum scilicet una alteram non includit, sicut distinguuntur in Deo misericordia et justitia. In *secundo* vero *modo* considerantur, non tanquam habentia omnino distinctas rationes, sed sicut includens rationem unius et aliquid addens ad illam : sic enim potentia includit rationem intellectus et voluntatis, et addit rationem principii productivi. Non tamen propter hoc oportet ponere in Deo actionem proprie transeuntem, sed eadem actio omnibus istis correspondet secundum diversas rationes, quae est quidem realiter immanens, sed secundum quod refertur ad intellectum et

voluntatem, ut videlicet dicitur velle et intelligere, non solum secundum rem est immanens, sed etiam secundum modum concipiendi: secundum autem quod ad potentiam refertur, ut videlicet dicitur producere aut creare, licet sit secundum rem immanens, secundum tamen modum concipiendi est transiens; concipitur enim ut alterius factio; quae est ratio actioni transeunti conveniens. Hoc autem est ex imperfectione intellectus nostri non valentis divinam actionem secundum quod in se est apprehendere, sed distincte concipientis ipsam ut habet perfectionem operationis immanentis, et ut habet perfectionem operationis transeuntis, licet in seipsa has perfectiones indistincte contineat.

Ad secundam improbationem dicitur, quod licet motus non sit nobilior potentia activa motoris Saturni, inquantum est absolute intellectus aut voluntas, est tamen nobilior illa, ut rationem potentiae motivae habet, quia ut sic ad motum tanquam ad finem ordinatur.

CAPUT II.

QUOD CONSIDERATIO CREATURARUM UTILIS EST AD FIDEI INSTRUCTIONEM.

Ostenso necessarium esse ut de actione divina transeunte determinetur, ostendit secundo loco S. Thomas, et ipsam considerationem creaturarum utilem esse. Ad perfectam enim factionis cognitionem oportet et ipsa facta cognoscere.

Circa hoc autem *duo* facit. *Primo* enim ejus considerationis utilitatem ponit. *Secundo* ostendit differentiam Theologi a Philosopho in creaturarum consideratione (*cap. 4.*)

Quantum ad primum duplicem ponit utilitatem. Et sic *duas* probat *conclusiones*: *prima* in hoc capitulo, *altera* in sequenti.

Conclusio hujus capituli est: **Divinorum factorum meditatio necessaria est, idest utilis ad fidem humanam instruendam.**

Probatur: Ad humanam fidem pertinet divinam sapientiam considerare, et admirari altissimam Dei virtutem, et per consequens Deum timere et revereri, divinam bonitatem amare, ad divinam similitudinem pervenire. Sed ista omnia haec consideratio tribuit. Ergo utilis est ad instruendam fidem.

Minorem probat quoad *primam partem* sic: Artificiata sunt artis repraesentativa: Deus autem sua sapientia res produxit, Psalm., CIII, 24,: *Omnia in sapientia fecisti:* et Eccle., I. 10: *Effudit illam* (sapientiam) *super omnia opera sua*: Ergo ex factorum consideratione possumus divinam sapientiam colligere, tanquam in rebus factis impressam per quandam communicationem suae simi-

litudinis. — Confirmatur auctoritate Psalm., CXXXVIII, 14,: *Mirabilia opera tua et anima mea cognoscet nimis.*

Quoad *secundam partem* arguitur primo, quod ducant in admirationem altissimae Dei virtutis, quia virtus facientis est eminentior rebus factis: ut innuitur Sap. XIII, 4,: *Intelligant quoniam qui fecit haec fortior est illis*; et Rom., I, 20: *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*; *sempiterna quoque ejus virtus et divinitas,* — Quod autem ex hoc causetur timor et reverentia, probatur auctoritate Ierem., X, 6, 7,: *Magnum est nomen tuum in fortitudine: quis non timebit te, o Rex gentium*?

Quoad *tertiam partem* probatur: Bonitas creaturarum, pulchritudo et suavitas animos hominum allicit ad amorem: Ergo et ipsa bonitas divina quae est fons bonitatis, comparata diligenter rivulis bonitatum in singulis rebus repertis, animos hominum inflammatos totaliter ad se trahet. — Patet *consequentia*: quia quidquid bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter est distributum, totum in ipso universaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis. — Confirmatur auctoritate Psalm., XCI, 5. *Delectasti me Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exsultabo;* et alibi Psalm., XXXV 9, 10: *Inebriabuntur ab ubetate domus tuae, torrente voluptatis tuae potabis eos, quoniam apud te est fons vitae*; et Sap., XIII, 1: *De iis quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est*:

Quoad *quartam partem* probatur: quia cum christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinae revelationis creaturarum cognitionem facit, fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo: Deus enim seipsum cognoscendo in se omnia intuetur. — Confirmatur per Apostolum II ad Corinth., III., 18: *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur.*

Confirmatur conclusio principalis, auctoritate Eccli., XLII, 15: *Memor ero operum Domini, et quae vidi annuntiabo. In sermonibus Domini opera ejus.*

Circa hujus capitis conclusionem *notandum*, quod non est ejus sensus considerationem creaturarum causare christianam fidem, non enim fides ex creaturis causatur in nobis, sed ex lumine divinae revelationis, licet etiam ipsae creaturae nos manuducant in Dei cognitionem; sed sensus est, quod creaturarum consideratio utilis est ad illam instructionem quam facit fides christiana, dum ex hac consideratione juvamur ad ea ad quae nos fides dirigit. Instruimur enim per fidem de credendis primo, secundario de agendis. Secundum enim doctrinam S. Thomae, *2-2, q., 4, a, 2, ad 3.* fides est in intellectu speculativo sicut in subiecto, extensive autem est etiam in intellectu practico, et *per dilectionem operatur* (*Galat. 5.*) inquantum est inchoatio et fundamentum quoddam quasi totius spiritualis vitae, ut dicitur *de verit., q. 14, a., 2, ad* 1.

Unde hic non accipitur fides christiana prout est theologalis virtus distincta contra spem et charitatem, sed ut omnia ad christianam vitam pertinentia includit.

Circa *primam partem minoris* **dubitatur,** quia admiratio, ut patet ex Philosopho I, Metaph., est ignorantis. Ergo quod ducit in cognitionem et considerationem divinae sapientiae non ducit in ejus admirationem; repugnat ergo dicere quod consideratio creaturarum facit nos divinam sapientiam et admirari, et considerare.

Respondetur, quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem, ut patet *1-2, q. 41, a., 4, et 2-2, q., 180, a., 3, ad 3.* et *de verit., q. 26. a., 4. ad* 7. Unde cum apprehenditur aliquod cognoscibile, ut nostram superans omnino cognitionem, causatur admiratio. Dupliciter ergo effectus potest ducere in cognitionem causae, scilicet aut perfectam aut imperfectam. Si ducit in perfectam cognitionem, ut accidit in effectibus univocis, non causat admirationem: si autem in imperfectam cognitionem ducit, ut in aequivocis, potest admirationem causare ex magnitudine perfectionis causae nostram cognitionem superantis. Cum igitur creaturae ducant in cognitionem sapientiae divinae imperfectam, quod dat intelligere S. Thomas cum inquit, nos ex factorum consideratione utcunque posse divinam sapientiam considerare, non inconvenit ex ipsis in nobis et admirationem et cognitionem causari.

Sed restat adhuc **dubium:** si admiratio est species timoris, cum timor sit respectu mali futuri, admiratio erit etiam respectu mali futuri, cujus exitum aliquis considerare non potest. Sapientia autem divina non est malum, immo summum bonum. Ergo circa ipsam non cadit admiratio.

Respondetur, quod licet sapientia divina sit summum bonum, tamen ejus consideratio potest apprehendi, ut supervacua et ut nociva, ut dicitur *de verit.,* ubi supra, dum consideratur ut omnino superans nostram cognitionem, unde admirans refugit in praesenti dare judicium de eo quod miratur, timens in ipso judicio deficere.

Circa *secundam partem* ejusdem *minoris* cum dicitur: *Virtus facientis est rebus factis eminentior;* advertendum, quod intelligitur de iis quae per artem producuntur: constat enim artificis virtutem rebus artificiatis praestantiorem esse, et quanto artificiata fuerint nobiliora, tanto magis virtutem et ingenium artificis admiramur, utpote excedentem eam cognitionem quam possumus de ipsa per artificiatum habere: deprehendimus enim ex opere esse in artifice virtutem inconsuetam, et potentem etiam majora operari. Sic etiam cum Deus ad omnia creata comparetur ut artifex ad artificiata, virtus sua rebus creatis eminentior est, et ex creaturis, ejus virtutem tanquam nostram cognitionem superantem admiramur.

Circa id quod inquit S. Thomas: quoniam *ex admiratione*

divinae virtutis procedit timor et reverentia; advertendum, quod cum *duplex* sit *timor*, scilicet *servilis,* et *castus* sive *filialis,* uterque respicit duplex obiectum, scilicet malum quod quis refugit, et illum a quo, vel per comparationem ad quem malum potest provenire. Secundo modo Deus timeri potest, non autem primo modo, ut habetur *2-2, q. 19, a. 1*: uterque autem timor provenit ex consideratione excellentis virtutis: dum scilicet existimatur aliquis propter dignitatem et excellentiam virtutis, posse nocumentum inferre, aut propter ejus dignitatem et excellentiam nollet quis eum offendere aut ab eo separari; et sic ex consideratione divinae virtutis excellentis, causatur timor Dei servilis, inquantum Deus nocumentum inferre ob suam virtutem potest; et timor filialis inquantum aliquis considerata magnitudine et excellentia divinae virtutis, accenditur in Dei amorem et ejus offensam refugit.

Considerandum secundo, quod reverentia quae est actus timoris aliquo modo, et aliquo modo actus latriae, semper respicit personam excellentem ratione excellentiae. Ideo ex consideratione excellentiae divinae virtutis causatur ad ipsum Deum reverentia. Cum ergo dicitur quod ex admiratione altissimae Dei virtutis causatur timor et reverentia, possumus intelligere timorem servilem et filialem, qui est idem aliquo modo quod reverentia; possumus etiam intelligere timorem filialem, quoad actum qui est timere separationem a Deo, et quoad alium ejus actum qui est reverentia et subjectio ad Deum. Nam isti duo actus attribuuntur timori filiali, *1-2, q. 67, a. 4 ad 2.*

Quantum *ad tertiam partem* cum dicitur: *omnes creaturarum bonitates esse in Deo universaliter adunatas;* intellige non per modum coacervationis, sed per modum simplicissimae unitatis et universalitatem actualis perfectionis ut declaratum est in Primo (*cap. 32*).

Circa *ultimam partem,* cum dicitur: *fidem christianam facere hominem cognitorem creaturarum*; attendendum, quod intelligitur non quantum ad eorum naturas et proprietates, sed ut ad Deum dependentiam habent ut in Quarto Capite dicit S. Thomas.

CAPUT III.

QUOD COGNITIO CREATURARUM VALET AD DESTRUCTIONEM ERRORUM QUI SUNT CIRCA DEUM.

Secunda Conclusio est: **Cognoscere naturas creaturarum, modo scilicet exposito in praecedenti capite, valet ad destruendum errores qui circa Deum sunt.**

Probatur: Errores qui circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod verae Dei cognitioni repugnant. Ergo ipsius creaturae cognitio utilis est ad errores circa Deum destruendos. — *Consequentia* ex se patet. — *Antecedens* autem probatur per enumerationem errorum provenientium ex ignorantia naturae creaturarum,

Primus, est eorum qui nihil supra corporalem creaturam existimantes, dixerunt creaturam aliquam primam causam esse et Deum, sicut ponentes quodcumque corpus esse Deum, de quibus fit mentio Sap., XIII, 2. *Sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam . . . . . deos putaverunt.*

Secundus, est eorum qui ea quae solius Dei sunt, ut creare, futura cognoscere, miracula operari, et similia, attribuunt creaturis; quod ex creaturae ignorantia manifestum est provenire: quia quod natura alicujus non patitur, ei non attribuitur, nisi quia ejus natura ignoratur: quod autem solius Dei est, natura creaturae non patitur. Contra hunc errorem est Sap. XIV, 21,: *Incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt.*

Tertius, est eorum qui divinae virtuti in creaturas operanti aliquid detrahunt, sicut qui duo rerum principia faciunt, et res a Deo ex necessitate naturae provenire asserunt. Similiter qui Divinam providentiam et Deum praeter solitum cursum naturae agere posse negant. Contra quos est Iob. XXII, 17: *Quasi nihil posset facere Omnipotens aexistimabant eum.* Et Sap., XII, 17: *Virtutem enim ostendis tu, qui non crederis esse in virtute consummatus.*

Quartus, est eorum qui ex ignorantia gradus sui ordinis in universo, putant hominem subiici iis quibus superior est, ut sunt qui voluntates hominum astris supponunt. Contra quos est Ierem., X, 2,: *A signis coeli nolite metuere, quae timent gentes;* et qui Angelos animarum creatores faciunt, aut ipsas animas mortales ponunt, et si quae alia derogant hominis dignitati. Hic autem error a Deo abducit, cum enim fides hominem adducat in Deum sicut in ultimum finem et primam causam; hic error amovet hominem

ab ipso ultimo fine, quasi non ipse se movere ad Deum ut ad finem possit, sed aliis causis sic de necessitate suppositus.

Ex hoc eliditur error dicentium, nihil interesse ad fidei veritatem, quid de creaturis sentiatur, dummodo circa Deum rectus sit sensus, ut Augustinus narrat in Libro De origine animae (*Lib.*, 7, *cc.*, 4 *et* 5). Error enim circa creaturas redundat in falsam de Deo cognitionem, unde et errantibus circa creaturas, poenas Scriptura sicut infidelibus comminatur in Psalm., XXVII, 5 : *Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opera manuum ejus, destrues illos et non aedificabis eos.* Et Sap. II, 21 ; *Haec cogitaverunt et erraverunt.* Circa istos errores erit inferius particularis consideratio, ideo circa eos, nunc immorari non oportet.

CAPUT IV.

QUOD ALITER CONSIDERAT DE CREATURIS PHILOSOPHUS ET ALITER THEOLOGUS.

Post considerationem utilitatis quam ex creaturarum consideratione christiana fides nanciscitur, cum etiam philosophus de ipsis creaturis pertractet, restat ostendendum quae sit differentia inter Theologum et Philosophum in creaturarum consideratione.

Circa hoc autem *duo* facit S. Thomas. *Primo*, enim horum differentiam ostendit quantum ad ea quae ab utroque considerantur. *Secundo*, quantum ad ipsas considerationes et scientias.

Quantum ad primum ponuntur *duae conclusiones* quarum :

Prima est : **Alia ratione subiiciuntur creaturae doctrinae fidei christianae, sive Theologiae, quod idem est, et alia Philosophiae humanae.**

Probatur : quia Theologiae subiiciuntur in quantum in eis divina similitudo resultat, et in ipsum Deum quoquomodo ordinantur, ut habetur ex Eccli. XLII, 16, 17 : *Gloria Domini plenum est opus ejus. Nonne Dominus fecit Sanctos enarrare omnia mirabilia sua?* — Philosophiae autem humanae subiiciuntur secundum quod hujusmodi res sunt, puta ignis, aqua, coelum et hujusmodi : unde secundum diversa rerum genera diversae partes philosophicae inveniuntur. Ergo etc.

Sciendum, quod cum *duplex* sit *ratio formalis* subiecti scientiae, *una* quae convenit rei ut *res est*, ad quam scilicet primo et per se scientia terminatur, et quae assumitur pro medio ad demonstrandum passiones de subiecto : *alia* vero quae convenit sibi, ut continetur sub hoc genere quod dico, *scibile*, secundum quam scilicet deno-

minatur subiectum a medio cognoscendi. Hic loquitur S. Thomas de ratione formali subiecti quae convenit sibi ut est *res*, non de illa quae sibi convenit ut est *scibile.*

Sed considerandum ulterius, quod *duplex* est ratio subiecti ut est *res* : una *adaequata,* sub qua, vel in ordine ad quam omnia a scientia considerantur; alia *inadaequata,* et sunt particulares rationes contentae sub ratione adaequata ; sicut adaequata ratio subiecti philosophiae naturalis est ratio entis mobilis, inadaequata autem, ratio hujus vel illius entis mobilis. Ratio ergo creaturarum quae est similitudo ad Deum aut quaevis alia ad ipsum habitudo, secundum quam considerantur a Theologo, non est ratio prima et adaequata subiecti Theologiae; non enim omnia a Theologo considerata considerantur ut Deo similia, cum etiam de ipso Deo consideret Theologus, sed est ratio secundaria et inadaequata: nam ratio Deitatis est ratio adaequata, quia omnia in ea considerantur, aut ut participantia rationem Deitatis, aut ut habentia ordinem et attributionem ad Deum, ut habetur *1, p., q., 1,* : Similitudo autem aut quaevis alia attributio ad Deum, est ratio secundaria et particularis, sicut ratio hujus aut illius entis mobilis, est secundaria et particularis ratio in philosophia naturali, considerata sub ente mobili contenta. Cum ergo dicitur quod Theologus considerat creaturam ut divinam altitudinem repraesentat, Philosophus autem inquantum est res hujusmodi, ly, *inquantum,* non specificat rationem formalem objecti scientiae adaequatam, sed particularem et inadaequatam, quae ad adaequatam comparatur, ut materialis ad formalem.

Circa illam propositionem : *Unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur*; advertendum, quod ipsa rerum genera secundum suas rationes *dupliciter* considerari possunt; *uno modo* absolute, puta ens inquantum ens praecise, et quantum ut quantum, et sic de aliis ; *alio modo* ut rationi se tenenti ex parte rei correspondet aliqua ratio scibilis ut est scibile. Intelligitur ergo propositio S. Thomae secundo modo, non primo: non enim habent scientiae distingui secundum diversa genera rerum absolute, quia quot essent genera rerum, tot essent scientiarum genera ; sed distinguuntur secundum rerum genera sub diversis rationibus scibilis contenta : omnia enim sub una ratione scibilis contenta, ad unam scientiam pertinent ; sicut omnia naturalia ad philosophiam naturalem, eo quod in hac ratione conveniunt quod sint cognoscibilia per medium concernens naturam secundum esse et rationem, quae autem sub diversis rationibus scibilis, ut scibile est, continentur, ad diversas scientias pertinent. Eodem modo intelligendum est quod dicitur III de Anim. (*text. comm. 38.*): *scientias secari quemadmodum et res*; propter quod inquit alibi S. Thomas (*1, p., q., 1*), quod scientiae distinguuntur secundum formalem distinctionem objectorum, non autem secundum eorum materialem distinctionem; et secundum objectorum distinctionem ut objecta

sunt: *materialem distinctionem* vocans, distinctionem secundum proprias et specificas rerum rationes, *formalem* autem quae est secundum diversas rationes scibilis ut scibile est.

SECUNDA CONCLUSIO sequens ex praemissa est: **Alia circa creaturas philosophus et alia fidelis considerat, et si aliqua ab utroque communiter considerantur, per alia et alia principia traduntur.**

Primam partem probat S. Thomas: quia philosophus considerat ea quae eis secundum propriam naturam conveniunt, sicut quod ignis fertur sursum; fidelis autem ea quae illis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quae sunt a Deo creata, Deo subiecta, et hujusmodi. Ex quo etiam sequitur non esse doctrinam christianam imperfectam si multas rerum proprietates praetermittat, quia non habet de omnibus tractare, sicut nec naturalis omnes lineae passiones considerat, sed eas dumtaxat quae sibi inquantum est terminus corporis naturalis conveniunt.

Secundam vero **partem** ostendit: quia philosophus probat ea ex propriis rerum causis, fidelis autem ex causa prima.

Ex quo *corollarie sequitur*, christianam doctrinam esse maxime sapientiam, quia scilicet semper altissimam causam considerat, ut colligitur ex Deuteron., IV, 6 ubi dicitur: *Haec est enim vestra sapientia et intellectus coram populis.*

Circa *primam partem* huius conclusionis considerandum est, quod cum ratio considerata se tenens ex parte rei, sit principium et medium a quo originaliter dependent passiones et proprietates rei, et alias rationes aliae passiones sequantur, sicut aliae sunt passiones hominis, ut animal est, et aliae ut est rationalis; necesse est ubi idem subiectum sub diversis rationibus a diversis scientiis consideratur, quod etiam ab illis scientiis diversae ejus passiones considerentur: sicut quia alia et alia ratione considerant mathematicus et naturalis de linea, ideo alias passiones de ipsa considerat mathematicus et alias naturalis. Ex hoc ergo fundamento prima pars conclusionis tenet: quia enim alia et alia ratione, se tenente ex parte rei, considerant philosophus et fidelis de creaturis, necesse est ut alia et alia de ipsis considerent praedicata, sicut aliae sunt proprietates quae rei conveniunt secundum suam propriam rationem, et aliae quae sibi conveniunt ut ad Deum habent comparationem.

Circa *secundam partem* advertendum, quod licet diversas rei rationes diversae proprietates consequantur, ut rationes illae secundum se considerantur, non inconvenit tamen eandem rei proprietatem a diversis rationibus rei in esse cognoscibili dependere, secundum quod illae rationes diversis rationibus scibilis, rei tamen inadaequatis, substant; potest enim idem diversis modis cognosci; sicut de terra, rotunditas cognosci potest per astrologum, et per naturalem, eo quod esse cognoscibile per medium concernens materiam, et esse cognoscibile per medium a materia

secundum rationem abstractum, possit terrae convenire respectu rotunditatis, quarum rationum nulla est terrae adaequata.

Unde sicut terra considerata a mathematico et naturali, respectu rotunditatis, habet rationem duorum scibilium formalium, inquantum sub diversis rationibus obiecti, ut obiectum est, potest contineri, et sic ad diversas scientias pertinere, ita ipsa rotunditas habet rationem duplicis proprietatis in ratione scibilis, inquantum per diversa media formalia, sumpta secundum diversam rationem scibilis, cognosci potest. Ex quo patet, posse philosophum et fidelem eadem de creaturis cognoscere, sed per diversa media, ut dicebat S. Thomas, ut tamen in diversas rationes scibilis referuntur; puta, terram esse incorruptibilem et in aeternum stare, per aliquod medium sumptum a materia et motu, philosophus probat; fidelis autem per medium a divina revelatione sumptum, puta, quia cedit in gloriam Dei, quod ex scripturis manifestatur.

Circa *corollarium* huius partis, *notandum*, quod Theologia a Metaphysica differt; quia Metaphysica considerat quidem de Deo et substantiis separatis, non tamen omnia considerata a Metaphysico probant per ipsam primam causam. Theologia autem ita de prima causa considerat, quod et considerationem quam de creaturis habet in ipsam primam causam resolvit, de qua etiam ea quae soli Deo de seipso cognita sunt, determinat, ut per revelationem sunt cognita; ut dicitur *1, p., q., 1, a., 6,*. Unde est in Theologia universalior de prima causa consideratio quam in Metaphysica, propter hoc est magis digna nomine sapientiae, ad quam pertinet altissimam causam considerare.

Quantum ad secundum, ponitur *duplex conclusio* sequens ex praemissis.

Prima est; **Huic scientiae, quasi principali, philosophia humana deservit.**

Probatur ex similitudine: quia et prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum.

Advertendum autem ex doctrina S. Thomae *1, p. q., 1, a., 5, ad 2*, quod licet Theologia aliquid accipiat ab aliis scientiis, hoc tamen non est propter defectum et insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri non valentis ea quae supra rationem sunt per se intelligere, et quia facilius in ea ex iis quae naturali ratione cognoscuntur, manuducitur.

Secunda conclusio est: **Non eodem ordine Philosophus et Theologus de Deo et creaturis tractat.**

Probatur : quia Philosophus prius de creaturis, utpote a quibus cognitionem de Deo capit, determinat, et posterius de Deo; in doctrina autem fidei est e contrario, quia non determinat de creaturis nisi in ordine ad Deum. Ex quo sequitur, quod est cognitioni divinæ similior, quia et Deus dum seipsum cognoscit, ut primum obiectum, alia tanquam secundaria obiecta cognoscit.

Ex iis *ultimo concluditur*, post ea quae Deo in se conveniunt, de quibus in Primo Libro est determinatum, esse determinandum de iis quae ab ipso procedunt.

Sed contra conclusionem instari potest: Nam prima consideratio in sacra Scriptura non videtur esse de Deo, sed de creaturis, incipit enim a rerum creatione, ut patet Genesi I.

Respondetur, quod Moyses non tradidit doctrinam suam modo scientifico, sed ut congruebat iis quibus loquebatur: quia enim populus Iudaeorum rudis erat, et non poterat intelligibilia secundum se capere, et divina; ideo a sensibilibus incepit, sub quibus etiam intelligibilia velabantur, quae poterant ab eruditioribus investigari. S. Thomas autem loquitur de doctrina fidei modo scientifico tradita, ut ipse facere in hoc opere intendit.

CAPUT V.

ORDO DICENDORUM.

Cum ergo sit de creaturis in hoc II. Libro determinandum, *triplex* erit de ipsis determinatio. *Prima* erit *de productione* rerum in esse. *Secunda de* earum *distinctione*: *cap., 39. Tertia de* ipsarum *natura* quantum pertinet ad fidei veritatem; cap., 46.

Notandum, quod addidit S. Thomas: *quantum pertinet ad fidei veritatem*; quia, ut superius dictum est, non intendit hoc loco tractare de creaturis secundum earum proprias naturas, sed ut ordinem ad Deum habent.

CAPUT VI.

QUOD DEO COMPETIT ESSE ALIIS PRINCIPIUM ESSENDI.

Expedito Prooemio positaque Libri divisione; incipit S. Thomas, secundum divisionis ordinem, de rerum productione tractare.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* enim agit de ipsa productione rerum quantum ad speciem et substantiam productionis. *Secundo*, quantum ad ejus qualitatem (*cap. 22)*.

Quantum ad *primum*, quia productio omnis ab aliquo principio procedit, et ad aliquid terminatur; *primo* agit de principio productionis. *Secundo* de termino (*cap 15*). *Tertio,* de ipsa productione (*cap. 16*).

Circa *primum*, quia principium dicit habitudinem ad id quod est a principio, *duo* etiam facit: *Primo* determinat de ipso principio. *Secundo,* de relationibus Dei ad creaturas. (*cap. 11*).

Quia vero potentia convenit tantum iis quae sunt principia essendi, ideo antequam de ipsa potentia quæ est formale principium productionis determinet, ostendit in hoc capite Deum esse aliis principium essendi. In sequenti vero incipit de ipsa potentia determinare. — Quantum ergo ad praesens caput, ponitur haec

Conclusio ; **Deo convenit ut sit aliis principium essendi et causa.**

Adverte autem, quod additur; *et causa*; ut exponat S. Thomas quod dixerat *principium essendi*: forma enim est principium essendi, non tamen est causa productiva ejus cujus est forma, sed est principium formale; Deus autem est principium essendi per modum causae agentis, et de tali principio hic est sermo.

Probatur autem conclusio ex iis quae ostensa sunt in primo libro (*cap. 13*).

Primo: Ostensum est supra de mente Aristotelis, esse aliquam primam causam agentem quae est Deus: efficiens autem suos effectus conducit ad esse. Ergo etc.

Advertendum, quod licet *formae* dicamus *convenire* ut *det esse, non* utimur tamen hoc modo dicendi in forma, *quod effectum conducit ad esse:* hoc enim proprie exprimit causalitatem efficientis, cujus est reducere effectum de potentia ad actum, producendo formam a qua res formaliter habet esse: forma autem non conducit ad esse effectum tanquam esse formae sit aliquid omnino extrinsecum a forma, sicut est extrinsecum ab agente, ut agens est, immo esse est ipsi formae conjunctum tanquam ejus effectus formalis ab ipsa per quamdam naturalem resultantiam emanans. Efficiens ergo dicitur, effectum conducere ad esse, quia effectui prius distanti ab esse dat formam, per quam est in rerum natura.

Secundo prob. Primum movens in quolibet ordine, scilicet essentiali, motuum, est causa omnium motuum illius ordinis. Sed multa ex motibus coeli producuntur in esse, cujus ordinis motuum, ostensum est in Primo (*cap. 13*) Deum esse primum movens. Ergo multis saltem rebus Deus erit causa essendi.

Tertio prob. Deus est ens actu. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: Existenti in actu convenit per se aliquem effectum agere. Ergo omne ens actu natum est agere aliquid actu existens. Ergo etc. — Patet *prima consequentia*: quia quod per se alicui convenit, naturaliter ei inest. — *Antecedens* etiam manifestum est: quia *unumquodque agens, secundum hoc agit quod est in actu.*

Circa propositionem immediate assumptam, **dubitatur,** quia non videtur concludere propositum: licet enim ad hoc ut aliquid agat, necesse sit ipsum esse in actu, non tamen ex hoc videtur

sequi: ut omne quod est in actu per se et naturaliter agat. Sicut licet ad hoc ut aliquid sit risibile oporteat ipsum esse animal, non tamen oportet ut omne quod est animal sit risibile. Ergo licet unumquodque agat inquantum est in actu, non tamen oportet ut omne existens in actu, sit activum.

Respondetur, quod cum dicitur: *unumquodque agit secundum quod est in actu*; ly *secundum quod*, specificat rationem agendi, sicut enim calor est forma per quam ignis calefacit, et est sibi ratio calefaciendi; ita universaliter forma et actus est agenti ratio agendi, cum omne agens agendo faciat aliquid esse actu. Est autem universaliter verum, quod ubi est ratio formalis alicujus oportet illud esse; et ubi illud est, oportet rationem formalem esse, sicut in quocunque est calor, oportet illlud esse calefactivum, et in omni calefactivo esse calorem necesse est, aut formaliter, aut virtualiter: Si ergo esse in actu est agenti unicuique ratio agendi, oportet ut omne agens sit in actu, et omne quod est in actu sit activum naturaliter. Unde dixit S. Thomas, quod esse activum effectus, convenit per se existenti in actu, id est, convenit sibi per propriam formam per quam est in actu, et per consequens convenit sibi naturaliter. Nam quae formam rei consequuntur naturalia sunt.

Ad instantiam respondetur: quod licet esse risibile non conveniat nisi ei quod est animal, esse tamen animal non est ratio quare aliquid sit risibile, non enim dicimus aliquid esse risibile inquantum est animal, sed inquantum rationale.

Quarto prob. Deus est maxime perfectus. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia signum perfectionis est in rebus inferioribus, ut dicitur IV Meteor., *text. comm. 18*, quod possunt sibi similia facere. Deus autem est ipsum esse actu. Ergo etc.

Advertendum, quod licet creaturae non possint assimilari Deo in ratione una specifica, possunt tamen illi assimilari in communissima omnium perfectione, quae est esse; ideo S. Thomas ex eo quod Deus potest sibi simile facere, concludit ipsum posse facere aliquid ens actu, sicut ipse est actus.

Quinto prob. Deus vult suum esse communicare aliis per modum similitudinis. Ergo est aliis causa essendi. — *Antecedens* ostensum est superius in Primo (*cap. 82*). — *Consequentia* vero probatur, supponendo quod de perfectione voluntatis est, ut sit actionis et motus principium, ut dicitur III. de Anim., *text. comm., 50.* Voluntas divina est perfecta. Ergo non deest sibi virtus communicandi esse per modum similitudinis, si illud vult communicare.

Adverte, quod non dicit S. Thomas *absolute* Deum velle communicare suum esse aliis, sed addidit; *per modum similitudinis*; ut ostendat modum communicationis in creaturis, differe a modo quo una persona divina suum esse alteri personae communicat: ibi enim communicatur idem esse numero, hic autem communi-

catur non ipsum esse divinum in se, sed quaedam similitudo divini esse, inquantum esse creaturae est quaedam ejus participata similitudo.

Ultimo prob. Per actum qui in nobis est, possumus non solum in actiones immanentes, sed etiam in actiones transuentes per quas aliqua facta producimus. Ergo multo magis hoc potest Deus. Ergo potest aliis esse causa essendi. — Probatur *consequentia*: quia quanto alicujus actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura, et ad remotiora extendere. Ergo si actus in nobis existens, qui est potentiae permixtus, potest non solum in actionem immanentem, sed etiam in actionem quae in exteriora transit; multo magis hoc poterit actus cui nulla admiscetur potentia sicut est Deus.

Advertendum primo, quod nullus actus existens in creatura est, qui non comparetur ad esse sicut potentia ad actum, cum esse sit actualitas omnium. Propter hoc inquit S. Thomas quod actus in nobis est potentiae permixtus.

Advertendum secundo, quod *duplex actus* intellectui et voluntati attribuitur: *unus immanens,* scilicet intelligere et velle absolute: *alius transiens*, qui est movere, sive per modum potentiae imperantis, sive per modum potentiae immediate elicientis motum, non enim refert quantum ad propositum, quod horum dixerimus. Cum ergo dicit S. Thomas, quod per actum in nobis existentem possumus in actionem immanentem et transeuntem; nomine actus in nobis existentis, possumus intelligere voluntatem et intellectum, ut sic sit correspondentia et similitudo inter nos et Deum, licet imperfecta, in nobis enim et in Deo uterque horum actuum attribuitur voluntati et intellectui: possumus etiam intelligere ipsam animam quae diversis potentiis in diversas has operationes potest.

Secundum videtur melius, quia non loquitur hic S. Thomas de actu qui est movere localiter corpus conjunctum, sed de actu alicujus extrinseci productivo, quem certum est, membro aliquo corporeo exerceri. Sed tunc, licet sit aliqua similitudo inter nos et Deum quoad istos actus, est tamen dissimilitudo in hoc, quod has actiones nos per diversa principia proxima elicimus, Deus autem unico principio quae est ejus voluntas; quod propter ipsius perfectionem accidit, ex qua habet ut quod est in creaturis distinctum, ipse unite et indivisibiliter habeat.

Confirmatur postremo conclusio haec, auctoritate Iob., V, 9: *Qui facit magna et inscrutabilia, et mirabilia absque numero.*

CAPUT VII.

QUOD POTENTIA ACTIVA SIT IN DEO.

Viso quoniam Deo convenit ut sit aliis principium et causa essendi, necesse est de ipsa potentia, per quam aliquid in esse producitur, determinare.

Circa hoc autem, *tria* facit S. Thomas. *Primo* enim ostendit, potentiam activam in Deo esse. *Secundo* ostendit *quid sit,* cap. sequenti. *Tertio*, *qualiter* sit. (*cap. 10*).

Quantum ad primum ponitur haec

Conclusio: **In Deo est potentia activa.**

Probatur primo: Deus est aliis principium essendi. Ergo in ipso est potentia activa. — Patet *consequentia*: quia sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita activa sequitur ens in actu.

Tertio prob. (1) Divina perfectio omnium perfectiones in se includit. Ergo etc. — Patet *consequentia;* quia virtus activa est de perfectione rei.

Quarto prob. Deus est agens et movens. Ergo potens est agere. Ergo in ipso est potentia activa non autem passiva. — Probatur *prima consequentia:* quia *ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis*, sequitur enim: non potest agere: ergo impossibile est ut agat: ergo non est agens et movens.

Adverte, quod in hac ultima ratione addidit: *sed non passiva;* ne forte aliquis existimaret, ex eo quod in Deo ponitur potentia activa, oportere etiam sibi attribuere potentiam passivam. Non probatur autem hic potentiam passivam in Deo non esse, quia inferius hoc ostendet distincte et per se.

Confirmatur ultimo auctoritate Psalm., LXXXVIII, 9: *Potens es Domine*: Et Psalm., LXX, 18-14: *Potentiam tuam... usque in altissima quae fecisti magnalia.*

---

(1) Demonstratio consequentiae quae in prima probatione adducitur a Ferrariensi, in textu S. D. habetur ut secunda probatio conclusionis, ideoque mox tertia succedit.

CAPUT VIII.

QUOD DEI POTENTIA SIT EJUS SUBSTANTIA.

Secundo ostenditur quid sit potentia activa Dei. Et hoc *duabus conclusionibus.*

Prima est: **Divina potentia est Dei substantia.**

Probatur primo. Potentia activa competit alicui secundum quod est actu. Sed Deus non est actu per actum a se distinctum, cum in eo nulla sit potentialitas, sed est ipse actus. Ergo est sua potentia. Ergo etc.

Adverte, quod aliud est *potentia,* et aliud *potentialitas: potentia* enim *activa* nominat actum alterius productivum, saltem motus et actionis; *potentialitas* autem nominat carentiam alicujus actus, quem aliquid natum est suscipere, et ideo semper ad aliquem modum potentiae passivae pertinet. Id enim in quo est potentialitas ut sic, quantum est ex sua ratione, non habet ipsum actum, sed potest ipsum habere. Cum ergo in Deo sit actus, nihil autem sit in ipso quod in se actu careat, natumque sit actum suscipere, ideo sibi potentia activa attribui potest, non autem potentialitas.

Secundo prob. De Deo nihil potest dici participative. Ergo est sua potentia. — Patet *consequentia*: quia omnis potens qui non est sua potentia, est potens participatione potentiae alicujus; sicut ostensum est in Primo (*cap. 22*) de aliis rerum perfectionibus.

Tertio prob. Deus est suum esse. Ergo et sua potentia. — Probatur *consequentia:* quia omnis perfectio divina, in ipso suo esse continetur, et est illi idem, ut in Primo (*cap. 28 et 54*) est ostensum.

Quarto prob. In Deo non potest esse aliquod accidens. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia in rebus quarum potentiae non sunt ejus substantia, ipsae potentiae sunt accidentia; unde et potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur.

Quinto prob. Potentia est id quo agens agit. Sed Deus agit per suam essentiam, quia est per se agens, utpote primum agens ad quod omne quod per aliud agit reducitur, sicut imperfectum, scilicet omne, ad aliquid perfectum reducitur. Ergo etc.

CAPUT IX.

QUOD DEI POTENTIA SIT EJUS ACTIO.

SECUNDA CONCLUSIO est : **Potentia Dei non est aliud quam sua actio.**

Probatur primo. Divina potentia est Dei substantia, et similiter divina actio, ut in Primo *(cap. 45.)* ostensum est de intellectione : eadem enim ratio est in aliis actionibus, quae scilicet ab intellectione secundum rationem distinguuntur, ut velle, et creare, et similia. Ergo divina actio est divina potentia. — Patet *consequentia : quia quae uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem* :

(Dubium), Sed videtur ex hac propositione propositum non concludi. Illa enim propositio habet veritatem tantum in iis quae sunt idem re et ratione ; ut dicitur *1. p., q. 28. a. 3, ad 1,* de mente Aristotelis III. Physic., (*text. comm. 21*) *:* modo licet potentia sit realiter idem cum essentia divina, ab ipsa tamen ratione distinguitur ; similiter et actio. Ergo ex hoc quod sunt idem realiter cum essentia, non sequitur quod sint idem realiter inter se ; sicut licet Paternitas et Filiatio divina sint idem realiter cum essentia, sunt tamen inter se realiter distinctae propter distinctionem formalem ab essentia.

Respondetur, quod propositio ista Philosophi intelligitur sic : Quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se, quantum ad illud in quo identificantur medio, non autem quantum ad illud in quo a medio distinguuntur, et quod non est illis ratio identificationis a medio ; sic enim quia actio et passio, quantum ad id quod est materiale in ipsis, identificantur motui, non autem quantum ad connotata, ideo materialiter sunt eadem inter se, non autem formaliter. Ex quo sequitur glossa S. Thomae adducta in objiciendo, quod si aliqua ex unione in medio debeant simpliciter dici eadem inter se, necesse est ut omnino sint eadem tertio ; scilicet non tantum secundum rem, sed etiam secundum rationem.

Attendendum tamen, quod aliqua distingui ratione, *dupliciter* contingit. *Uno modo* ex solo opere intellectus de una et eadem re diversas conceptiones formantis, sicut distinguitur sapientia divina ab essentia : si enim conciperetur essentia sicut est in se, in suo conceptu includeretur ratio sapientiae ; sed quia intellectus noster non potest ipsam secundum quod in se est concipere, ideo alium conceptum format de deitate, et alium de sapientia divina ; similiter si conciperetur sapientia divina secundum quod in se est, includeret

in sua ratione et essentiam, et omnem perfectionem. *Alio modo*, ex parte ipsarum rerum, quae habent, ut si concipiantur secundum quod in seipsis sunt, diversis conceptibus concipiantur, sicut est de actione et motu; requirunt enim ex se ipsis ut alium conceptum formet de ipsis intellectus, secundum quod actio connotat respectum in agente, quem non dicit motus: quantumcunque enim perfecte comprehendatur motus, non tamen apprehenditur totum quod est de ratione actionis.

Cum ergo inquit S. Thomas illam propositionem non tenere in iis quae a tertio ratione distinguuntur, loquitur de distinctione rationis proveniente ex parte ipsarum rerum, quia si proveniret tantum ex parte intellectus, tunc unio realis in tertio faceret identitatem realem extremorum, non obstante distinctione rationis ipsorum a tertio, sicut est de principio et fine, ut dicuntur de puncto in linea. Sic autem est in proposito, potentia enim et actio non distinguuntur ratione ab essentia divina ex conditione ipsarum rerum, sed tantum ex imperfectione intellectus nostri. Si enim conciperetur deitas secundum se, in intellectu ejus esset potentia activa et actio, sicut et omnis alia perfectio, cum sit perfectio infinita et fons omnis perfectionis: ideo ex hoc quod sunt realiter idem essentiae, sequitur ut inter se sint realiter idem, sicut et de sapientia et de justitia divina.

Non sic autem est de Paternitate et Filiatione, quia Paternitas, ut relatio est, non esset de ratione deitatis, etiam si secundum quod est conciperetur, quia in ratione deitatis includitur tantum ratio cujuslibet perfectionis, relatio autem, ut inferius ostendetur, non dicit aliquid, nec perfectionem, sed tantum *ad aliquid*, ideo quod distinguatur ratione ab essentia, est non tantum ex parte intellectus, sed etiam ex natura ipsius rei; propter hoc non oportet Paternitatem et Filiationem esse inter se realiter eadem, quamvis realiter sint idem essentiae: oporteret enim si deberet ex identitate in essentia concludi identitas realis eorum inter se, quod utrumque illorum esset etiam secundum rationem idem essentiae, quantum est ex parte ipsarum rerum.

Secundo prob. Divina potentia non completur alio quam seipsa, cum sit ipsa essentia divina. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: Actus est complementum potentiae: ergo si distinguitur a potentia, potentia perficitur per aliquod aliud a se, quod est oppositum antecedentis.

Advertendum, quod aliter est complementum potentiae actio *immanens*, et aliter actio *transiens*. *Immanens* enim est complementum per modum finis et per modum formae, dum enim potentia conjungitur suae operationi immanenti, consequitur finem ad quem ordinatur, est enim talis potentia propter operationem; et quia remanet in ipsa potentia, per ipsam perficitur tanquam per formam, et sic completur ejus potentialitas qua erat receptiva propriae actionis.

Transiens autem cum non remaneat in agente, sed in patiente recipiatur, non complet aut perficit agens per modum formae, sed tantum per modum finis : licet enim in hujusmodi actionibus, ipsum operatum sit finis ultimus, ipsa tamen operatio non est extra rationem finis proximi, ut dicitur IX, Metaph. (*text. comm. 16*) Deus autem a nullo alio per modum formae, aut per modum finis perfici potest. Ideo nulla ejus actio sive per modum immanentis concipiatur, sive per modum transeuntis significetur, ab ejus potentia distingui potest, et hoc est fundamentum hujus rationis.

Tertio prob. Agere divinum est ejus esse. Sed divinum esse est Dei substantia. Ergo etc. — Probatur *antecedens* : Potentia activa Dei est ejus essentia. Ergo et agere suum, est suum, esse.

Antequam probetur *consequentia* :

Adverte : quod aliqui textus sic habent, et male : « *Sicut potentia activa est aliquid agentis, ita essentia ejus est aliquid ejus :* » debet enim sic habere, ut correcti codices habent : « *Sicut potentia activa est aliquid agens, ita essentia est aliquid ens* : » Id est, sicut actus potentiae est agere, cum potentia sit agens *quo* ; agens autem sit agens per ipsum agere, ita essentiae actus est esse ; cum omne quod est ens, sit ens per ipsum esse. — Ex quo arguitur sic : Sicut se habet potentia ad agere, ita essentia ad esse : ergo sicut potentia ad essentiam, ita agere ad esse : ergo si potentia est idem quod essentia, agere erit idem quod esse.

Et *si diceretur*, quod *commutata proportio tenet tantum in numeris et magnitudinibus*, ut dicitur *3, sent., dist., 34. q., 2, a., 3*, et *de verit., q., 29, a., 8, ad 7* :

Respondetur, quod utique verum est commutatam proportionem regulariter tenere tantum in quantitatibus, quia in aliis formaliter non tenet, in aliquibus tamen aliis tenet gratia materiae, et sic tenet in proposito. Oportet enim si agere est actus potentiae, sicut esse est actus essentiae, quod si potentia idem est quod essentia, quod ipsum agere sit etiam actus essentiae : actus autem essentiae est esse ; ipsum igitur agere erit ipsum esse.

Ubi *advertendum*, quod eandem comparationem dicitur habere agere ad potentiam, quam habet esse ad essentiam; quia sicut esse est actus formalis ex quo ens habet ut sit ens, ita agere est actus formalis ex quo ens habet quod sit agens : est tamen differentia in hoc, quod esse est intrinsecum enti, agere autem quod est transiens, non est intrinsecum agenti, sed est actus ab agente actualiter dependens : quia vero agere divinum ad extra, non distinguitur ab ejus actione immanente ; ideo sicut esse divinum est intrinsecum, ita et ejus agere. Quando autem aliqua sunt idem realiter, necesse est ut actus formales constituentes illa in sua ratione et specie, idem sint realiter ; non enim unius et ejusdem rei sunt plures actus formales rem specificantes, realiter distincti ; licet sicut ipsa res

pluribus rationibus distinguitur, ita possit habere plures actus ratione distinctos.

Quarto prob. In Deo non potest esse aliquid per modum accidentis. Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia actio quae non est substantia rei, inest ei sicut accidens subiecto, computatur enim actio inter novem genera accidentium.

Circa illam propositionem : *In Deo non potest esse aliquid per modum accidentis*; notandum, quod modus accidentis, potest accipi *aut* ex parte *rei*, *aut* ex parte *intellectus*. Modus se tenens ex parte *rei*, est realiter alteri inhaerere : modus autem qui se tenet ex parte *intellectus*, est concipi tanquam inhaerens, et tanquam extra essentiam rei existens ; dum scilicet intellectus format diversos conceptus de una substantia, quorum unus alteri attribuitur, licet in re unum alteri non inhaereat, sed sit idem illi. Propositio ergo S. Thomae intelligitur *de modo* se tenente *ex parte rei*, non autem de modo se tenente ex parte intelligentis. Immo ex parte intellectus apprehendimus attributa divina, tanquam essentiae superaddita, licet sint idem quod substantia rei.

Sed circa istam rationem, **dubium** occurrit. *Aut* enim procedit de actione immanente ; *aut* de actione transeunte. Si de immanente, probatio illa, quia videlicet actio computatur inter novem genera accidentium, non est ad propositum : actio enim immanens non est de genere actionis, sed genere qualitatis, ut dicitur. Si autem de transeunte, ratio non procedit : tum quia in Deo non ponitur actio transiens; ut inferius ostendetur ; tum quia falsum est quod sit in agente ut accidens ejus, ut superius Cap., I, est ostensum.

Respondetur, quod procedit de actione transeunte communiter: non descendendo determinate, neque ad eam quae vere transiens est, neque ad eam quae similitudinarie et secundum efficaciam tantum est transiens.

Cum autem *instatur* 1°, quia Deo non convenit actio transiens: — *Dicitur*, quod licet sibi non conveniat actio vere et proprie transiens, convenit tamen actio transiens similitudinarie, et secundum efficaciam, ut inferius Cap. XVI ostendetur.

Cum *instatur* 2°, quia actio transiens non est in agente : — *Dicitur*, quod utique actio quae vere est transiens non est in agente quantum ad ipsam entitatem actionis quae est motus ; est tamen in agente quantum ad relationem connotatam. Actio vero quae est transiens quantum ad modum tantum, constat quod est in agente, licet ad praedicamentum actionis per quandam similitudinem reducatur. Et sic sequitur : si talis actio distingueretur a potentia divina, quod in Deo aliquod accidens esset. Ideo optime procedit ratio S. Thomae.

CAPUT X.

QUALITER POTENTIA IN DEO DICATUR.

Tertio loco ostendendum est, qualiter potentia activa sit in Deo. Et ponit S. Thomas *duas conclusiones* et *duo corollaria.*

Prima conclusio est. **In Deo non est potentia sicut principium actionis, nisi secundum nostrum modum intelligendi.**

Prima pars probatur: Nihil est suipsius principium secundum veritatem. Sed actio divina nihil est aliud quam ejus potentia. Ergo potentia Dei non est principium actionis divinae.

Secundam partem declarat S. Thomas, dicens: esse ibi potentiam respectu actionis quantum ad modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus, et potentiam divinam, et actionem considerat.

Pro declaratione primae partis advertendum, quod *veritas* ibi accipitur, non prout dicit aliquid existens in intellectu, sed ut dicit rei veritatem quae est ipsum esse: et est sensus, quod non est ibi potentia respectu actionis secundum esse, quasi scilicet potentia realiter sit principium productivum actionis.

Ad evidentiam secundae partis considerandum, quod cum omnis perfectio creaturae sit in Deo, absque imperfectione tamen, et potentia atque actio aliquam perfectionem dicant, necesse est utrumque in Deo inveniri. Ideo intellectus noster in divina natura apprehendit, et rationem potentiæ, et rationem actionis; et quia de ratione actionis in creaturis est, ut a principio sit, ut dicitur *de pot., a., 1, ad 1,* ideo cum intellectus in Deo concipit aliquid per modum actionis, concipit ut id quod est a principio; quae tamen habitudo non est in re, sed tantum in ratione: unde non est in ipsa re habitudo actionis ad potentiam tanquam ad principium, sed est tantum in nostro modo concipiendi. Nec tamen intellectus sic intelligendo est falsus, quia non apprehendit ita esse in re, quod actio divina a potentia producitur, sed hoc tantum se tenet ex parte modi intelligendi: sicut cum apprehendit unum in ordine ad alterum, inter quae tamen non est ordo ex parte rei, ut cum idem comparat sibi ipsi, quod accidit cum intellectus de una et eadem re diversos conceptus format.

Sed occurrit **dubium** *contra primam partem conclusionis:* Oppositum enim ejus videtur dicere S. Thomas *1 sent., dist. 42, q. 1, a. 1 ad 2.* Ibi enim dicit, quod essentia divina, secundum

quod est principium operationis, potentia vocatur. Ergo in Deo est potentia respectu operationis, cujus oppositum dicit conclusio.

Respondetur, quod loquitur S. Thomas de principio non secundum esse, sed secundum rationem et modum intelligendi. Ut enim dicitur *de potentia q. 1, a. 1 ad 1*, licet essentia divina non habeat principium, neque re, neque ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem.

Secunda conclusio est: **In Deo secundum rei veritatem est potentia per respectum ad facta.**

Probatur: In Deo est potentia secundum rei veritatem. Sed potentia respectum ad alterum importat ratione principii, ut patet ex diffinitione potentiae activae V. Metaph., *(text. comm. 17)*. Ergo in Deo potentia dicit rationem principii in ordine ad facta, cum non dicat in ordine ad operationem, est enim principium rerum creatarum productivum.

I. Corollarium est: *Respectu actionum immanentium non ponitur in Deo potentia secundum rei veritatem, sed tantum secundum modum intelligendi.* — Patet ex praemissis; quia potentia nominat principium realiter productivum: dictum est autem quod potentia non habet secundum rei veritatem, sed tantum secundum modum intelligendi, rationem principii respectu operationis: ideo etc.

Ex quo sequitur ulterius, quod *voluntas et intellectus in Deo non sunt ut potentiae sed solum ut actiones.*

(Dubium) Sed videtur esse implicatio contradictionis in verbis S. Thomae. *Aut* enim intelligit voluntatem et intellectum esse in Deo ut vere et realiter actiones; *aut* tantum secundum rationem. Si secundum *rem*: ergo oportet respectu ipsarum esse realiter potentiam; quia de ratione operationis est habere principium, ut adductum est ex Quaest., *De potentia Dei.* Si secundum *rationem* tantum; ergo oportet ibi ponere intellectum et voluntatem, ut potentias secundum rationem.

Respondetur, quod intelligit illas esse vere et realiter actiones, et non tantum secundum rationem: sed advertendum, quod cum perfectiones creaturarum inveniantur in Deo quantum ad id quod perfectionis est, non autem quantum ad imperfectionem quam includunt; oportet actiones immanentes quae sunt intelligere et velle, in Deo esse ratione perfectionis non autem ratione imperfectionis. In ipsis autem perfectionis est, quod sint ultimum complementum, nullam aliam perfectionem expectantes: operatio enim immanens est ultimum complementum potentiae: et quantum ad hoc ponuntur in Deo tales actiones. Intelligitur enim ipsum intelligere et velle tanquam ultimus actus, nullum ulterius actum expectans: procedere autem a principio realiter ab ipsis secundum esse distincto, imperfectionis est, ideo quantum ad hoc non ponuntur in Deo.

Cum ergo arguitur quod ratione actionis est habere principium productivum secundum rem, dicitur quod hoc falsum est quantum ad id quod perfectionis est in actione, et de actione subsistente qualis est divina operatio; sed bene verum est de actione quae accidens est ab ipsa potentia distinctum: et universaliter de ratione actionis est, habere principium productivum, aut secundum rem, aut secundum modum intelligendi se tenentem ex parte intellectus.

II. COROLLARIUM est ex praemissis sequens: *Multitudo actionum quae Deo attribuuntur, non sunt diversae res.* — Probatur, quia actiones sunt ipsum esse divinum, quod unum est.

Adverte, quod connumerat S. Thomas producere res inter actiones divinas tanquam ab intelligere et velle distinctum, non quia omnino formaliter ab intelligere et velle distinguantur, sed quia addit ad illa respectum principii ad creaturas per modum executionis. Ut enim dictum est in I Cap., hujus Secundi Libri, potentia non distinguitur ab intellectu et voluntate in Deo, nisi quia super illa addit respectum principii executivi. Unde quod inquit S. Thomas, *quoniam intellectus et voluntas in Deo non sunt ut potentiae,* intelligitur inquantum intellectus et voluntas sunt, ut scilicet respiciunt actiones immanentes absolute acceptas; sed bene, ut ipsis cointelligitur respectus principii productivi ad creaturas, sunt in ipso ut potentiae.

Postremo, quia posset aliquis dicere, quod ista multiplicitas actionum divinarum secundum rationem repugnat unitati et simplicitati divinae; *respondet,* ex iis quae in I, Libro (*cap. 31*) sunt ostensa patere, quod multiplicitas significationis unius rei, id est quod una res multis nominibus significetur, et per consequens diversis rationibus concipiatur, unitati non praejudicat.

CAPUT XI.

QUOD DE DEO ALIQUID DICATUR RELATIVE AD CREATURAS.

POSTQUAM determinavit S. Thomas de potentia Dei, consequenter de relationibus divinis ad creaturas determinat.

Circa hoc autem, *tria* facit. *Primo* enim agit de ipsis quantum ad praedicationem. *Secundo* quantum ad esse ipsarum (*cap. 12*). *Tertio* quantum ad multitudinem (*cap. 14*).

QUANTUM AD PRIMUM, ponitur

CONCLUSIO : **De Deo aliquid relative dicitur respectu suorum effectuum:** id est, aliquod nomen relationem ad creaturas importans, convenienter Deo attribuitur.

Probatur: 1°) Tum quia potentia Deo convenit, ut ostensum est; potentia autem dicit habitudinem principii ad principiatum.

2°) Tum quia creaturae dicuntur ad Deum relative: non potest autem intelligi aliquid relative dici ad alterum, nisi e converso illud relative dicatur ad ipsum.

3°) Tum quia Deus agit sibi simile: similitudo autem relatio est.

4°) Tum quia habet de aliis scientiam: scientia autem refertur ad scibile.

5°) Tum quia est movens et agens: quae dicuntur relative ad motum et factum.

6°) Tum quia est primum et summum bonum: haec autem habitudinem dicunt.

Advertendum, quod licet quandoque *principium negative* dicatur, ut in Scriptura dicitur *primogenitus* ante quem nullus est genitus; aliquando autem dicitur etiam *relative*, ut dicatur primum quod alia omnia praecedit secundum aliquem ordinem. In *secundo* sensu accipit hoc loco principium S. Thomas, non autem in *primo.*

« *Utrum in omni termino relativi oporteat relationem poni ad hoc ut terminet. — Scoti rationes* »

Occurrit autem **dubium** circa propositionem hanc assumptam in secunda ratione: *Non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum, nisi e converso illud relative dicatur ad ipsum*: Videtur enim velle S. Thomas in omni termino relativi oportere poni relationem, et sic etiam in Deo esse relationem ad creaturam, quia relationem terminat creaturae.

Arguitur enim **contra** hoc multipliciter:

Primo, quia secundum Aristotelem V. Metaph., cap., *De ad aliquid*, tertio modo dicuntur relativa quae dicuntur *ad aliquid*: quia alterum refertur ad reliquum, sed non e converso. Relationes autem inter Deum et creaturam pertinent ad tertium modum. Ergo quamvis creatura referatur ad Deum, non oportet Deum ad creaturam referri, quia eius terminet relationem.

Secundo: Actus est prior potentia, quia diffinitur potentia per actum, ut dicitur IX Metaph., Sed non diffinit actus potentiam nisi ut est eius terminus. Ergo ut est eius terminus est prior potentia. Sed non est prior ut correlativum, sed tantum ut absolutum. Ergo non est terminus ut correlativum sed ut absolutum. Ergo ex eo quod aliquid est terminus, non oportet ipsum relative dici.

Tertio: Relativum ut relativum primo diffinitur per terminum. Ergo terminus ut terminus prior est diffinitione ipso relativo. — Consequentia patet ex VII Metaph., ubi substantia ponitur accidente prior diffinitione, quia accidens per substantiam diffinitur. Ergo non requiritur relatio in termino ut terminus est.

Quarto: Nullo intellectu considerante, scientia refertur ad scibile, et similiter creatura ad Deum. Sed relatio rationis non est remoto opere intellectus, cum non habeat esse nisi in intellectu. Ergo relatio rationis in scibili et in Deo non fuit ratio terminandi relationem scientiae et creaturae.

Esset etiam *dubium* quomodo Deus in tertia ratione dicitur similis creaturae, sed de hoc satis dictum est in Primo Lib., cap. 29.

« *Opiniones quorundam Thomistarum.* »

Ad evidentiam dubii huius considerandum est, quod Scotus in I Sent., *dist., 30, q., 1,* propter adductas rationes tenet, quod propter terminationem relationum creaturarum ex tempore ad Deum, non oportet ponere aliquam relationem in Deo, nec novam nec antiquam. Cuius oppositum et hic et alibi videtur tenere S. Thomas. Thomistae autem quidam, tenentes oportere Deum relative dici, si debeat relationem creaturae terminare, in *duas sententias* dividuntur.

1ª) Quidam enim tenent quod terminus relativi nunquam relationem terminaret, nisi ei conveniret aliqua relatio rei aut rationis, sed dicunt quod relatio non est sibi formalis ratio terminandi, sed ipsum absolutum ratione absoluti terminat.

2ª) Alii vero dicunt *duo*: *Primum* est, quod terminus non terminat ratione absoluti, sed ratione relationis, eo quod terminat ut correlativum. *Secundum* est, quod in duobus primis modis relativorum terminat ratione relationis in ipso existentis, in relativis autem tertii modi, terminat ratione relationis existentis in altero extremo, a qua extrinsece in esse relativo realiter denominatur.

Probant autem suam propositionem: 1°) Tum quia si terminus relativi esset absolutum, duplum non diceretur ad dimidium, nec servus ad dominum, cuius oppositum dicunt expositores: 2°) Tum quia oporteret in diffinitione creaturae Deum cadere sub propria ratione absoluta: 3°) Tum quia relativum de necessitate etiam exigit in sua diffinitione correlativum, ut id ad quod dicitur, et sic nulla esset ratio quare exigeret absolutum: 4°) Tum quia in divinis non possent salvari relationes ad intra, nisi ponendo personas distingui realiter secundum absoluta.

« *Auctoris sententia* »

Mihi autem videtur dicendum, quod dupliciter terminus relativi considerari potest. *Uno modo* absolute, pro eo ad quod dicitur relativum. *Alio modo* pro eo ut a nobis concipitur per modum termini diffinientis relativum.

Si *primo modo* consideretur, sic in relativis quidem primi et secundi modi, oportet esse relationem ex parte termini, quia in termino est eadem ratio et causa relationis, quae est in relativo ad ipsum terminato: in relativis vero tertii modi non oportet, ex parte termini relationis realis, esse relationem, cum non sit in ipso

causa aliqua relationis ad relativum quod ad ipsum terminatur. Propter quod dicitur in V. Metaph., quod in hoc genere unum extremorum dicitur relative, non quia ipsum ad aliud dicatur, sed quia aliud dicitur ad ipsum. Unde in uno ponitur tantum relatio rationis, quamvis in altero sit relatio realis. Constat autem quod relatio rationis non est actualiter in re nullo intellectu considerante, et tamen, nullo intellectu considerante illud extremum, est id ad quod dicitur aliud relativum reale. Ideo oportet dicere, quod in huiusmodi, terminus in quo non est realis relatio terminat ratione absoluti tantum, non autem ratione alicuius relationis existentis in ipso, aut secundum rem aut secundum rationem.

Patet autem hoc esse de mente S. Thomae *de pot., q., 7. a. 10 ad 4,* ubi tenet, quod cum hoc nomen, Dominus, tria importet, scilicet potentiam coercendi subditos, ordinem ad subditos, et terminationem ordinis subditorum ad dominum, hujus nominis significatio invenitur in Deo, non quantum ad ordinem ad subditos, sed quantum ad potentiam coercendi, et quantum ad terminationem ordinis subditorum ad dominum. Ex quibus apparet, ipsum velle, quod Deus relationem creaturae ad ipsum terminat, absque aliquo ordine ipsius ad creaturam. — Nec valet dicere quod terminat tantum *fundamentaliter*, non autem *formaliter*; quia secundum hanc considerationem, terminare formaliter est esse id ad quod dicitur relativum; constat autem secundum haec verba S. Thomae, quod creatura dicitur ad Deum etiam nullo posito ordine Dei ad creaturam, cum hoc sibi conveniat etiam nullo intellectu considerante.

Si autem terminus *secundo modo* consideretur, sic oportet in termino relationem poni in omni modo relativorum. In primo quidem et secundo modo realem, in tertio vero modo secundum rationem. Nam non possumus intelligere sive concipere aliquid sub ratione termini relativum diffinientis, nisi ipsum cum quodam ordine ad ipsum relativum apprehendamus. Et hoc est quod intellexit S. Thomas hoc loco dum dixit, quod *non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum, nisi e converso illud relative dicatur ad ipsum*; et *1, sent, dist. 30, q. 1, a. 3*, dum dixit, quod intellectus noster non potest accipere aliquid relative ad alterum dici, nisi ipsum sub opposita habitudine intelligat.

« *Thomistarum opinio discutitur in se, et comparate ad mentem S. Thomae* ».

Rationes etiam *secundae opinionis Thomistarum*, excepta 4ª, hoc *secundum dictum* probant; non autem aliquid probant contra *primum dictum*, ut satis patet.

1ª enim procedit de relativis primi et secundi modi, in quibus *concedimus* relationem in termino contineri.

Ad 2ᵃᵐ vero *negatur consequentia*: licet enim Deus sit absolute

terminus, quantum ad suum absolutum, non tamen diffinit relativum, nisi ut cum habitudine opposita concipitur.

Ad 3^{am} similiter dicitur, quod probat, terminum ut conceptum per modum termini diffinientis, includere relationem, quod utique *concedimus.*

Ad 4^{am} *negatur consequentia*: quia cum dicimus relativum terminari ad absolutum, intelligimus; *nisi ipsa relatio sit suppositum subsistens*; sicut est in divinis relationibus personalibus; tunc enim idem est relatio et habens relationem, ideo terminus relativi est relativum *formaliter.*

Considerandum ulterius, quod *secundum dictum* praedictae opinionis, nullo modo videtur de mente S. Thomae esse. Vult enim haec opinio, quod Deus, nullo intellectu considerante, relative dicatur ratione relationis existentis in creatura; et quod proprium est relativorum tertii modi, ut aliquid dicatur relativum realiter propter relationem in altero extrinseco realiter existente; et cum terminus relativi sit correlativum, vult Deum esse terminum ratione relationis existentis in creatura. Contra hoc enim est expresse S. Thomas inferius Cap., XIII, ubi inquit, quod *a relatione exterius existente, non invenitur aliquid denominari, sed ab inhaerente*; et loquitur de relationibus quibus Deus refertur ad creaturas.

Nec valet dicere hanc esse mentem S. Thomae, quia a relatione extrinseca non potest aliquid formaliter denominari, ut scilicet per illam dicatur formaliter relativum; sed bene potest ab ea aliquid realiter denominari, ut sit scilicet relativum secundum rem. Oportet enim secundum determinationem ipsius opinantis, terminum relativi esse relativum, non tantum materialiter, sed etiam formaliter, alioquin non responderet ad propositum: nullo autem intellectu considerante, Deus, secundum ipsum, terminat relationem creaturae ut relativum est: ergo si non est relativum nisi per relationem creaturae, oportet ipsum dicere quod *formaliter*, non tantum *realiter* dicitur relative ex relatione exterius existente; cujus oppositum dicit S. Thomas etiam secundum ipsius expositionem.

Videtur autem hujus opinionis auctor deceptus esse ex malo intellectu verborum S. Thomae *1. p., q., 13, a.*, 7, *ad 4*, ubi dicitur quod Deus dicitur relative ad creaturam, *quia creatura refertur ad ipsum*, sicut inquit Philosophus V, Metaph., (*text., comm., 2*) de scibili respectu scientiae. Ipse enim haec verba intelligit, quasi velit dicere S. Thomas, quod ipsa relatio creaturae ad Deum, praecise sumpta, est tota ratio quare Deus dicatur Dominus creaturae aut Creator relative realiter, ita quod nihil aliud requiratur ad hoc ut dicatur Dominus ex parte relationis, licet requiratur ex parte Dei potestas coercendi. Cum tamen dicat in eodem loco, quod a relationibus realiter existentibus in re, non est inconveniens Deum denominari, secundum tamen quod cointelliguntur, per intellectum nostrum, oppositae relationes in Deo. Ex quibus datur intelligi, ipsas

quidem relationes creaturarum esse causam denominationis, sed formam denominantem esse relationem rationis, relationi creaturae cointellectam; et remota operatione intellectus, per quam relatio rationis Deo attribuitur, non posse Deum ab ipsa relatione creaturae relative formaliter denominari.

Adducta autem verba S. Thomae, *sic ego intelligo*; quod Deus dicitur relative ad creaturam, quia creatura ad ipsum refertur; id est, habet, ex eo quod terminat relationem creaturae ad ipsum, ut concipiatur cum opposita relatione rationis ad ipsam, et sic relative dicatur; non autem quod a creaturae relatione formaliter denominetur: est enim relatio creaturae causa denominandi, non tamen forma proxime denominans. Unde nullo intellectu considerante non refertur Deus actualiter ad creaturam, est tamen *realiter* Dominus *terminative*, licet *non relative formaliter*, quia terminat relationem realem servitutis creaturae ad ipsum. Quod autem non possit ex relatione existente in altero correlativo, aliquid formaliter dici relativum, patet manifeste ex hoc, quod effectus formalis relationis est ad aliud referre: constat autem quod unum relativum non refertur ad alterum per relationem existentem in suo opposito, alioquin idem esset subiectum et terminus relationis ejusdem.

Quod sit de mente S. Thomae quod diximus, ostenditur ex iis quae superius adducta sunt ex Quaestionibus *De potentia*, ubi inquit, hoc nomen, Dominus, de Deo dici quantum ad potentiam coercendi subditos, et quantum ad terminationem ordinis subditorum ad dominum, non autem quantum ad ordinem ab subditos. Ecce quia ponit Deum dici realiter Dominum, nullo intellectu considerante, ratione potentiae et ratione terminationis ordinis creaturae ad ipsum, non autem ratione alicujus relationis realis ipsum formaliter denominantis. Unde cum nullo intellectu considerante nulla sit in Deo relatio ad creaturas, neque, inquam, secundum rem, neque secundum rationem; sequitur, quod tunc nullo modo dicitur *formaliter* Dominus relative, neque realiter neque secundum rationem, sed dicitur relative tantum *fundamentaliter* et *terminative*: quia scilicet terminat relationem creaturae ad ipsum, et ex hoc habet ut possit intelligi cum opposita relatione ad creaturam.

Cum ergo dicitur a S. Thoma, Deum dici relative ad creaturam quia creatura refertur ad ipsum, sensus est: quia terminat relationem creaturae, et ex hoc cum quadam relatione rationis concipitur et relative dicitur formaliter, non autem quia per ipsam relationem creaturae formaliter referatur. Cum enim in Deo non sit realis ordo ad creaturam, causa quare habeat concipi cum relatione rationis ad ipsam, et a tali relatione rationis formaliter denominari, est, quia creatura habet ordinem ad ipsum secundum naturam.

Si autem *instetur*, quod S. Thomas *3, p., q., 35, a., 5*, inquit, quod Deus dicitur realiter Dominus, ex reali subjectione creatu-

rae ad ipsum; et Christus dicitur realiter filius Virginis ex relatione reali maternitatis ad Christum:

Respondetur, quod mens S. Thomae est, quod ex relatione reali creaturae ad Deum, et ad Christum, dicuntur realiter tales tanquam ex causa quare Deus dicatur realiter Dominus *terminative* et *fundamentaliter*, et similiter Christus filius Virginis, ut exposuimus; non autem quod remota relatione rationis a relatione reali alterius, dicatur relative *formaliter* realiter: unde paulo superius ante haec verba inquit de Christo, quod dicitur relative filius relatione quae cointelligitur relationi maternitatis ad Christum, sicut et Deus dicitur Dominus relatione quae cointelligitur reali relationi qua creatura subiicitur Deo.

Dicendum igitur est, secundum mentem S. Thomae, quod ab ipsa relatione creaturae ad Deum praecise sumpta, dicitur Deus realiter Dominus *terminative* tanquam ex causa, non autem relative *formaliter*; sicut et a potentia coercitiva dicitur *fundamentaliter* Dominus: ab ipsa tamen relatione cointellecta, quae est rationis, dicitur Dominus *formaliter* relative, et sic de aliis similibus. Sic etiam intelligendum est, quod habetur a S. Thoma *1. sent., dist., 40, q., 1, a., 1, ad 2*, ubi dicitur, quod in relativis denominatur quandoque aliquid, eo quod solum in altero est, sicut in illis in quorum uno est relatio secundum rem, et in alio secundum rationem tantum; et datur exemplum de scibili; intelligitur enim quod denominatur tale causaliter ex relatione existente in altero, inquantum, ut dictum est, ex eo quod aliquid terminat relationem rationis ad ipsum, habet ut cum opposita relatione concipiatur, non autem quia a relatione existente in altero denominetur aliquid formaliter relative.

« *Scoti rationibus respondetur.* »

Ad rationes Scoti, inquantum aliquo modo contra determinata esse possunt, respondendo dicitur.

Ad primum: — *Primo*, quod mens Aristotelis V. Metaph., est, quod aliquid dicitur relative et ad aliud, non propter aliquam relationem realem existentem in ipso, sed propter realem relationem existentem in altero, tanquam ex causa quare in ipso sit relatio rationis a qua formaliter dicitur relative, et quare dicatur terminative realiter relativum, et fundamentaliter.

Dicitur secundo, quod terminus relativi ut per modum definientis concepti, dicitur etiam formaliter relativum, non quia dicat relationem realem, sed quia habet relationem rationis, et nomen significans ipsum relative, includit ordinem in suo conceptu ad correlativum, sive sit ordo realis, sive ordo rationis; et sic in relativis etiam tertii modi, in utroque extremorum includitur relatio, ut superius est expositum: scientia enim refertur ad scibile, et creatura ad creatorem. — Constat autem conceptus importatos his

nominibus, scibile et creator, esse conceptus relativos; est enim scibile aliqua scientia scibile, et creatura alicujus creatoris creatura, secundum quod ista nomina relative dicuntur.

Dicitur tertio, quod licet nullo intellectu considerante, in re quae scibilis dicitur, non sit relatio realis, est tamen in ipsa relatio rationis, secundum proximum fundamentum, inquantum actualiter terminat relationem scientiae ad ipsum, et sic de aliis. — Unde quod dicit *prima opinio*, nihil posse esse terminum relativi, nisi habeat in se relationem ad ipsum, intelligitur aut *formaliter*, aut *proxime fundamentaliter*: quod enim actualiter terminat ordinem alicujus relativi ad ipsum, habet in se unde accipi possit in ordine ad ipsum relativum, et sic potest dici ipsius correlativum; sicut licet privatio non sit formaliter in subiecto realis forma, sed sit tantum in intellectu, dicitur tamen subiectum realiter privatum, quia caret reali forma quam natum est habere.

Unde *ad argumentum dicitur*: quod procedit ex falso intellectu verborum Aristotelis, ac scilicet si diceret: in relativis tertii modi in altero relativorum nullam esse relationem, neque rei neque rationis, neque actualem, neque proxime fundamentalem, cum tamen intelligat in altero non esse relationem realem; unde accepta Aristotelis mente, *negatur consequentia*.

Ad secundum, *negatur minor*: actus enim ut prior potentia non diffinit potentiam ut terminus, quantum pertinet ad mentem Aristotelis in illo loco, sed diffinit secundum quod utrumque illorum, secundum suam rationem essentialem absolutam, consideratur, secundum quam ratio actus est prior ratione potentiae, et ponitur in eius diffinitione sicut substantia in diffinitione accidentis. Non enim inconvenit res quae relative denominatur, habere inter se ordinem prioris et posterioris, et unum poni in diffinitione alterius, sed non e converso; quamvis ut relativa sunt, simul sint natura et intellectu, ut dicitur Prima parte, ubi supra.

Ad tertium, *negatur prima consequentia*: quia licet in absolutis diffiniens sit prius diffinito, sicut substantia accidente, in relativis tamen non est sic; cum relativa sint simul natura et cognitione, si sint recte assignata, et ideo mutuo se diffiniant.

Ad quartum, *Dicitur primo*, quod nullo intellectu considerante, in scibili et in Deo est relatio rationis *fundamentaliter proxime*, *non* autem *actualiter et complete*: hoc autem sufficit ad hoc ut aliquid dicatur ad alterum relative per modum termini absolute. Ex hoc enim quod Deus habet potentiam coercitivam subditorum ad ipsum, natus est intelligi, si concipiatur ut taliter terminans, cum habitudine dominii ad subditos: unde argumentum est pro parte determinationis factae.

Dicitur secundo, quod etiam nullo intellectu considerante actualiter, in ratione per hunc terminum, scibile, importata, includitur relatio ad scientiam: non enim oportet ad hoc ut conceptus ali–

quis per nomen importetur, et semper actu cogitetur; sufficit enim quod nomen sit impositum ad significandum rem mediante tali conceptu: ad hoc autem ut terminus formaliter dicat relationem, sufficit ut conceptus per nomen termini diffinientis importatus, quo mediante nomen est rei impositum, relationem importet.

CAPUT XII.

QUOD RELATIONES DEI AD CREATURAS NON SUNT REALITER IN DEO.

Cum ostensum sit aliquid relative ad creaturas de Deo dici, restat inquirendum quod esse dicant hujusmodi relationes dictae de Deo.

Circa quod, *duas* ponit *conclusiones* S. Thomas: *primam* in praesenti capite, *secundam* in sequenti.

Prima conclusio est: **Relationes Dei ad suos effectus realiter in Deo esse non possunt.**

Probatur primo: Non possunt in eo esse ut accidentia, cum in ipso nullum sit accidens; nec ut substantia Dei, quia substantia Dei hoc ipsum quod est, ad aliud diceretur, ut patet ex Praedicamentis Aristotelis (cap. *Ad aliquid*): et sic dependeret ab aliquo extrinseco, quod enim hoc ipsum quod est, ad aliud dicitur, ab ipso dependet, cum nec esse, nec intelligi possit sine eo, et per consequens non esset ens necesse esse.

(**Dubium**) Sed videtur ista ratio non concludere: per ipsam enim similiter probaretur nullam relationem personalem in Deo esse idem realiter cum essentia divina, quia cum esse relationis sit ad aliud se habere, si relatio erit idem cum essentia, oportebit Deum secundum quod est, ad aliud se habere, et sic non erit ens per seipsum necesse esse.

Respondetur: quod non eodem modo procederet ratio de relationibus personalibus, sicut procedit de relationibus ad creaturas. In istis enim relatio terminatur ad aliquid omnino extraneum a divina natura; ideo si essentia divina esset talis relatio, dependeret ab aliquo extraneo, et sic non esset Deus necesse esse per seipsum; quod enim est per se necesse esse, non dependet in sua existentia ab aliquo extraneo. Relationes autem personales non terminantur ad aliud extrinsecum a divina essentia, sed ad personam quae est idem cum essentia divina, quae est etiam essentia alterius personae: non repugnat autem ei quod est per se necesse esse, referri ad aliquid quod est idem sibi secundum substantiam, et sic ad ipsum dependere quod absque illo esse non possit. Neque

enim potest esse Deus absque personis, nec una persona absque alia.

Secundo prob. Sicut se habet scibile ad scientiam nostram, ita Deus ad res creatas; quia sicut scibile est mensura scientiae, ita Deus est omnium entium mensura, ut ostensum est in Primo *(cap. 28)*. Sed scibile non refertur ad scientiam relatione reali in ipso existente, ut patet V, Metaph., (*text. comm. 20*). Ergo nec Deus ad creaturam.

De scibili quomodo referatur, et de aliis in quibus relatio realis est in uno extremo tantum, determinatum est in praecedenti capitulo, et est ostensum quomodo verba Aristotelis sint intelligenda.

Tertio prob. Hujusmodi relationes dicuntur, non solum respectu eorum quae sunt in actu, sed etiam respectu eorum quae sunt in potentia: cum et eorum quae sunt in potentia scientiam habeat, et respectu eorum sit primum ens et summum bonum. Sed ejus quod est actu, ad id quod est in potentia non est relatio realis, alioquin infinitae relationes essent actu in eodem: binarius enim est prior infinitis numeris ipso majoribus qui sunt in potentia. Ergo non refertur Deus ad creaturas, quae sunt actu, aliqua relatione reali. — Probatur *consequentia*: quia Deus non aliter refertur ad ea quae sunt actu, quam ad ea quae sunt in potentia.

Circa istam propositionem: *Ejus quod est actu, ad id quod est in potentia non est relatio realis;* advertendum ex doctrina S. Thomae *de pot. q. 7, a. 11.* quod *relatio realis est ordo rei ad rem extra intellectum*, ita quod nullo intellectu considerante, iliae res inter se talem ordinem habent: ad hoc autem quod talem ordinem aliqua inter se habeant, oportet quod utrumque sit ens actu, sicut enim aliae formae accidentales actu non conveniunt nisi existentibus, ita ordo medius inter aliqua, illis realiter non convenit, nisi existant: illud enim quod realiter refertur, ideo realiter refertur, quia habet aliquam realem formam in se, ad quam talis ordo consequitur: id etiam quod terminat hujusmodi ordinem, habet ut terminet ex aliqua reali forma inexistente, ut patet discurrendo per omnes modos relativorum. Quia ergo ens in potentia non habet actu existentiam, ideo entis in actu ad ens in potentia non est relatio realis.

Si autem *obïiciatur*, quia aliquid est realiter imago non existentis, et memoria et productivum, et hujusmodi quae relative dicuntur ad non-ens, ut arguit Gregorius in I, Sent., apud Capreolum dist. 30.

Respondetur et dicitur primo, quod dicitur aliquid realiter productivum alicujus, aut imago, aut memoria, non propter realem relationem in ipsis existentem, sed propter eorum realem entitatem relative conceptam. Nomina enim relationem importantia secundum rationem, saepenumero dicuntur de rebus extra animam existentibus, eo quod significent rem absolutam mediante conceptu relativo

non enim inconvenit aliquod secundum se absolutum concipi ab intellectu in ordine ad aliud, et intelligi collative; sicque mediante tali conceptu relativo, aliquo nomine significari.

Dicitur secundo, si arguatur sic: Imago convenit alicui realiter, et est relativum; ergo est relativum realiter; quod committitur fallacia compositionis et divisionis: non enim esse relativum determinat hoc quod est convenire realiter, nec e converso, ut liceat ex divisis inferre conjunctum: convenire enim realiter alicui non attribuitur imagini inquantum relativum est, sed inquantum absolutum reale importat, licet sub conceptu relativo illud significet.

Circa illam propositionem: *Deus non aliter refertur ad ea quae sunt actu, quam ad ea quae sunt in potentia*: considerandum, quod ratio quare aliquid prius referebatur actu secundum rationem tantum, postea vero etiam realiter refertur, est, quia fit aliqua mutatio in re per quam alius sibi modus relationis convenit; sicut Sortes inquantum generativus Platonis referabatur secundum rationem ad Platonem nondum existentem, postquam autem generavit, refertur realiter, quia mutatus est de agente in potentia ad agens in actu. Si autem nulla esset facta mutatio in Sorte saltem de otio ad opus, non esset mutatus relationis modus, potest enim nova relatio advenire alicui aliquo modo absque ejus mutatione, ut dicitur V, Physic. Idem tamen non potest prius ad idem referri relatione rationis, et postea reali relatione, nisi ex aliquo sibi adveniente quod prius non inerat. Deus autem nullo modo mutatur etiam de otio ad operationem, quia sua operatio est sua substantia; ideo non aliter refertur ad res dum sunt actu, quam referretur dum erant in potentia. Unde S. Thomas pro ratione dictae propositionis adducit: quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit.

Circa illam consequentiam: *Si quod est actu referetur realiter ad id quod est in potentia, essent infinitae relationes actu in eodem, ut in binario respectu numerorum:* **dubitatur,** quia secundum S. Thomam *3, p., q. 35, a. 5;* et *3, sent., dist. 8, q. 1, a. 5,* unitas et pluralitas relationis non attenditur secundum terminos, sed secundum causam et subiectum: ergo quantumcunque numeri sint infiniti, quibus binarius est prior, non oportet infinitas in ipso relationes esse, sed unica relatione reali posset ad omnes referri; sicut docens philosophiam unica relatione ad omnes quos philosophiam docet refertur.

Respondetur, quod unitas et pluralitas relationis non attenditur quidem secundum unitatem vel pluralitatem *materialem* terminorum, sed bene attenditur secundum unitatem et pluralitatem *formalem*, cui unitas aut pluralitas fundamenti correspondet. Unde in locis praeallatis tenet S. Thomas, quod si idem magister aliquos doceat grammaticam, alios vero philosophiam, una relatione refertur ad omnes suos discipulos grammaticae, alia vero ad discipulos philosophiae; est enim ibi duplex terminus formalis, inquantum illi

sunt grammaticae discipuli, isti vero philosophiae. In proposito ergo, quia binarius refertur ad omnes alios numeros tanquam ad terminos formales, non autem tanquam ad materiales, cum unus numerus sit ad binarium duplus, alius vero triplus, alius quadruplus, et sic de aliis in infinitum; et per consequens binarius sit prior illo numero ut subduplus, illo vero ut subtriplus, et sic alia et alia ratione proportionis ad diversos numeros referatur, sintque in ipso diversa fundamenta formaliter; si omnes essent reales relationes, oporteret infinitas reales relationes actu esse in binario.

Si autem *iterum instaretur,* quod hoc non est inconveniens apud ponentes relationem a fundamento realiter non distingui, dicerent enim quod sicut non est inconveniens unam et eandem albedinem esse similitudinem respectu alterius albi, et dissimilitudinem respectu alicujus nigri; ita non est inconveniens in uno binario esse infinitas relationes reales, distinctas tantum secundum rationem, sic enim non ponitur infinitum in actu secundum numerum, cum non sint ibi multa realiter distincta, sed una dumtaxat entitas ex se in infinitos terminos ordinata, et secundum rationem distincta.

Responderent fortassis, illam opinionem tenentes, quod apud S. Thomam et inconveniens est in uno esse infinitas relationes specificas, sola ratione distinctas, habentes tamen extra intellectum quidquid ad rationem et essentiam uniuscuiusque relationis pertinet: est enim proprium divinae essentiae, infinita hoc modo continere in una simplici essentia.

Ex istis patet *solutio cujusdam dubii* in doctrina S. Thomae, quomodo scilicet filius unica relatione referatur ad patrem et matrem, qui ad ipsum duabus relationibus specifice distinctis, patre scilicet et matre, referuntur; cum apud S. Thomam *1, p., q., 32, a., 2,* duabus relationibus specifice distinctis non possit unica relatio respondere.

Dicitur enim, iuxta praedicta, quod in filio est unica relatio materialiter, sicut fundamentum filiationis in ipso est materialiter unum; sunt autem duae relationes formaliter, sicut et fundamenta formaliter sunt plura: quemadmodum enim pater et mater alia et alia ratione sunt principium generationis filii, ita alia ratione filius accipit a patre naturam, et alia ratione a matre; et ideo licet uno nomine, scilicet filiationis, significetur relatio filii ad patrem, et relatio eius ad matrem, sunt tamen plures filiationes in ratione relationis, quamvis in ratione rei sint unum. Unde quod inquit S. Thomas, quoniam duabus relationibus specifice distinctis, non potest unica relatio ex opposito respondere, intelligitur de unitate formali relationis, sive de unitate eius in ratione relationis, non autem de unitate materiali, sive de unitate in ratione rei. — Patet autem hoc esse de mente S. Thomae ex iis quae dicit in loco allato de III Parte, in responsione ad ultimum argumentum.

Quarto prob. Si essent realiter in Deo, oporteret Deum mutari, aut per se aut per accidens: Sed huius oppositum ostensum est in Primo (*cap. 13*). Ergo etc. — Probatur *sequela*: quia aliquae relationes de novo illi adveniunt, cuicumque autem aliquid de novo advenit, necesse est illud mutari vel per se, vel per accidens.

(**Dubium**) Sed non videtur probatio huius *consequentiae* efficax esse; Si enim universaliter accipiatur *maior*, ut ly *aliquid*, se extendit ad absolutum et relativum, falsa est. Nam ut dicitur V, Physic., relatio alicui advenit de novo, non per subiecti, sed per alterius mutationem; sicut me non mutato, incipio alicui similis esse propter eius mutationem qua accepit eandem quam ego habeo qualitatem. Si vero accipiatur in absolutis, est quidem vera, sed tunc committitur fallacia *figurae dictionis;* arguendo sic: Cuicumque aliquid de novo accidit illud mutatur; sed Deo aliqua relatio de novo advenit: ergo mutatur. Sub absoluto enim subsumitur relativum.

Respondetur, quod maior propositio est vera, et intelligitur: cuicumque aliquid realiter, sive secundum entitatem advenit, mutatur; cum enim mutari nihil aliud sit quam aliter se habere nunc quam prius, et id cui aliquid reale advenit de novo, aliter se habeat quam prius, necesse est cui aliquid reale advenit, de novo mutetur.

Cum *instatur*, quia per Philosophum relatio advenit alicui absque sui mutatione, et loquitur de relatione reali: — *Dicitur*, quod loquitur de relatione reali quantum ad suae rationis complementum, non autem quantum ad suam entitatem. Contingit enim aliquando quod relatio est in aliquo secundum entitatem suam, non tamen habet complete rationem relationis quia terminus non coexistit, facto autem termino incipit habere complete rationem relationis, et hoc est absque mutatione eius cui sic advenit. — Relatio autem quae de novo advenit Deo, si esset realis, adveniret ei secundum suam entitatem, quia in re aeterna non est aliquid reale ab aeterno, per quod ad rem temporalem ordinetur, et ab ipsa dependeat ex se.

Ita puto responderent tenentes relationem a fundamento non distingui; secundum autem ponentes eam distingui a fundamento, diceretur, quod relatio non advenit totaliter, et ratione fundamenti de novo absque subiecti mutatione; sed, praeexistente fundamento, bene potest completive advenire absque subiecti mutatione, per quandam scilicet naturalem resultantiam. Si autem relationes quae de novo adveniunt Deo, essent reales, oporteret illas advenire de novo, non solum completive, sed etiam totaliter et quantum ad fundamentum: quia ubi fundamentum realis relationis est absque mutatione, quandam videtur habere imperfectionem, eo quod natum sit aliquid reale ab ipso emanare intrinsece, quod propter defectum termini formalis non emanat; in re autem aeterna non potest esse aliquid huiusmodi imperfectionem includens, ideo per adventum novae relationis oporteret aliquam in Deo fieri mutationem.

CAPUT XIII.

QUOD RELATIONES QUIBUS DEUS AD RES ALIAS REFERTUR NON SUNT RES EXTRA DEUM EXISTENTES.

SECUNDA CONCLUSIO est : **Praedictae relationes non sunt existentes exterius, quasi res aliquae extra Deum.**

Circa hanc autem, tria facit S. Thomas. *Primo* enim probat conclusionem. *Secundo*, infert duo corollaria, tam ex ipsa quam ex praecedenti conclusione. *Tertio*, quoddam dubium removet.

Probatur ergo **primo**, quia aliter oportetet in infinitum advenire Deo relationes reales ad aliquid extrinsecum. — Probatur *consequentia* : quia Deus est primum ens et summum bonum, respectu omnis entitatis extrinsecae : Si ergo relationes quibus ad res alias ut primum ens et summum bonum refertur, sunt res extra Deum existentes, oportet ut per alias rationes ad illas extrinsecas relationes referatur, et sic in infinitum.

(**Dubium**). Ad hanc rationem posset aliquis dicere : quod licet Deus aliqua relatione referatur ad res, ad ipsam tamen relationem non refertur alia relatione.

(**Resp.**). Sed hoc nihil est dictu, quia si ponantur relationes reales extra Deum, habentes esse tanquam sint entia a Deo distincta, respectu illarum ita est primum ens et summum bonum, sicut respectu aliorum, ideo oportet ut ad illas aliis relationibus realibus extrinsecis referatur, si ad alia, ut primum ens et summum bonum est, talibus relationibus refertur. Quando enim relatio qua aliquid ad aliud refertur, est illi intrinseca, non refertur illud ad relationem alia relatione, sed bene refertur si ponatur extrinseca modo dicto : eo quod ad Deum similem relatio extrinseca habeat comparationem cum aliis entibus : comparatio enim primi entis et summi boni est eadem ad omnia extrinseca a Deo.

Secundo prob. A relatione non invenitur aliquid denominatione extrinseca denominari, sed intrinseca tantum denominatione : non enim est aliquis pater paternitate in alio existente : et sic de aliis. Ergo etc.

Advertendum, quod *antecedens* hujus rationis *dupliciter* potest intelligi. *Primo* de relatione importata per nomen a quo aliquid relative denominatur, sic enim manifestum est quod cum dicimus aliquem esse patrem, paternitas importata nomine patris, est in ipso qui dicitur pater : et cum aliquis dicitur dominus, est in ipso relatio importata hoc nomine, *dominus*, non autem est in alio : et universaliter verum est, quod *nihil denominatur relative per relationem*

importatam nomine quo denominatur in altero existente. Hunc sensum videtur intendere S. Thomas, si diligenter verba ejus considerentur. — *Secundo,* potest intelligi universaliter et absolute quod a nulla relatione, quocumque nomine importata, denominatur aliquid extrinsece; et tunc intelligitur quod a sola relatione extrinseca non fit denominatio formaliter relative, sed bene ab ipsa potest aliquid causaliter denominari, cointellecta relatione opposita in eo quod denominatur, a qua formaliter fit denominatio, ut dictum est in praecedentibus *(cap., 11)* de mente S. Thomae. Si enim sola consideretur relatio extrinseca, ab ipsa non dicitur aliquid relative formaliter, licet possit dici aliquid ab ipsa realiter tale terminative; sicut a reali potentia coercitiva existente in aliquo, dicitur aliquis realiter dominus *fundamentaliter*, non autem *formaliter relative.*

QUANTUM AD SECUNDUM, ponuntur *duo corollaria.*

PRIMUM est: *Hujusmodi relationes attribuuntur Deo secundum rationem.*

Probatur. Non sunt realiter in Deo nec realiter extra Deum. Ergo illi attribuuntur secundum rationem. Hoc autem est cum intellectus intelligendo aliquid referri ad alterum, cointelligit relationem illius ad ipsum, quamvis secundum rem quandoque non referatur. De iis satis dictum est in praecedentibus.

SECUNDUM est: *Alio modo dicuntur de Deo praedictae relationes, et alia quae de Deo praedicantur.*

Patet, quia alia ut sapientia, voluntas et hujusmodi, dicunt ejus essentiam, haec autem non, cum attribuantur sibi dumtaxat per intellectum: *intellige*, quantum ad relationes importatas; ut exponit S. Thomas *1, p., q., 13. art., 7, ad 1.*

QUANTUM AD TERTIUM, removet **dubium.**

Posset enim aliquis instare: Istae relationes non sunt aliquid in Deo, et tamen intellectus eas sibi attribuit. Ergo est falsus.

Respondetur, quod propter hoc intellectus non est falsus: quia intellectus ex hoc quod intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua praedicat de ipso relative, sicut et facit de scibili.

Sensus hujus responsionis est: quod intellectus non attribuit istos respectus Deo, quasi judicet aut dicat ipsos extra intellectum esse; sic enim absque dubio falsus esset, eo quod intelligeret rem esse aliter quam sic. Sed quia ex eo quod apprehendit Deum terminare relationem rerum ad ipsum, format de ipso conceptum aliquem in ordine ad creaturas, et illum attribuit Deo. Hoc autem absque falsitate accidere potest. Nam ea quae absoluta sunt, potest intellectus ad alia comparare, et sic relative concipere: sicut dum comparat naturam animalis ad animalium species, attribuit illi intentionem generis, et similiter de aliis. Sic enim apprehendit naturam absolutam, sed cum quodam ordine ad aliud, quod est rem absolutam concipere relative.

CAPUT XIV.

QUOD MULTAS RELATIONES DICI DE DEO NON DEROGAT EJUS SIMPLICITATI.

Tertio loco agitur de multitudine relationum, et ponitur haec Conclusio: **Divinae simplicitati non derogat si multae relationes de Ipso dicuntur, quamvis essentiam ejus non significent, quia sequuntur intelligendi modum.**

Adverte, additum esse: *quamvis essentiam ejus non significent;* propter attributa divina, quorum multiplicitatem dictum est in Primo (*cap. 31*) divinae simplicitati non derogare, eo quod nullam compositionem in Deo ponant, cum omnia divinam essentiam significent. Ex hoc enim quod istae relationes non sunt ipsa essentia divina, posset aliquis aexistimare quod eorum multitudo divinae simplicitati derogaret; ideo hoc removens S. Thomas addidit, quod licet essentiam divinam nomina relativa non significent, adhuc eorum multitudo dicta de Deo, divinae simplicitati non derogat: quia istae relationes nihil ponunt in Deo ut habeant in ipso compositionem facere, sed modum intelligendi consequuntur.

Ex quo **arguitur** *ad conclusionem:*

Nihil prohibet intellectum nostrum intelligere, multa multipliciter referri ad id quod est in se simplex. Ergo pluralitas rationum consequentium modum intelligendi, cujusmodi sunt dictae relationes, simplicitati non derogat. — Probatur *consequentia*: quia sic intelligendo, intellectus noster etiam sub multiplici relatione ipsum simplex considerat, dum enim apprehendit aliquod simplex multorum relationem terminare, ipsum simplex cum relationibus oppositis apprehendit. Dictum est enim supra, quod terminum relationis oportet oppositam in se relationem habere, aut realiter aut secundum rationem.

Ad manifestationem autem *antecedentis,* notatur quod, *quanto aliquid est magis simplex, tanto est majoris virtutis et principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur.* Hoc autem verum est aut simplicius, aut in suo genere: punctus enim est majoris virtutis inter ea tantum quae ad quantitatem pertinent, et principium plurium eo modo quo in quantitate potest esse virtus, largo modo accipiendo virtutem, secundum quod mathematici imaginantur punctum suo fluxu causare lineam, et sic successive de aliis quantitatibus: non autem est majoris virtutis quam sit homo, licet sit homine simplicior. Ideo sic intelligenda est propositio S. Thomae, quod quanto aliquid est simplicius in aliquo ge-

nere, tanto est virtuosius inter omnia illius ordinis, eo quod omnia virtualiter in principiis contineantur. Sicque cum Deus sit inter entia simplicissimus, est inter omnia maximae virtutis et infinitorum principium.

Ex iis concludit, quod non modo non derogat divinae simplicitati, quod multa de Ipso relative dicantur, immo summae ejus simplicitati attestatur.

CAPUT XV.

QUOD OMNIA QUÆ SUNT, A DEO SUNT.

Postquam determinatum est *de principio* productionis creaturarum, *secundo loco* determinat S. Thomas *de termino* productionis, ut ex principio et termino cognitis, facilius ipsa productio cognoscatur. Et ponit hanc

Conclusionem. **Nihil praeter Deum est nisi ab ipso: id est, nihil est in rerum natura quod a Deo productum non sit.**

Probatur primo. Impossibile est esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet vel utrumque eorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Ergo ab illo cui nihil est causa essendi, est omne quod quocumque modo est. Ergo omnia habent esse a Deo. — Probatur *primo antecedens*: Impossibile est aliquod unum de duobus praedicari, ita quod de neutro per causam dicatur; sed oportet vel unum esse causam alterius, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, vel aliquod tertium esse causam utrique, sicut duobus candelis ignis est causa lucendi. Sed *Esse* de omni eo quod est, praedicatur. Ergo etc.

Maior probatur: Impossibile est aliquid duobus convenire *secundum quod ipsum*, quia quod convenit alicui secundum quod ipsum, ipsum non excedit, cum sibi convertibiliter conveniat: sicut habere tres non excedit triangulum. Ergo quod convenit pluribus, impossibile est ut neutri per causam conveniat. — Patet *consequentia*: quia quod alicui convenit non *secundum quod ipsum*, per aliquam causam ei convenit, nam oppositum praedicati infert oppositum subiecti, quod enim causam non habet, primum et immediatum est, et sic est per se et secundum quod ipsum. — *Prima* autem *consequentia* patet: Ex opposito enim consequentis, infertur oppositum antecedentis: sequitur enim: non omne quod est, ab eo est cui nihil est causa essendi: ergo possunt esse aliqua duo quorum neutrum habeat essendi causam: cum enim ipsum et illud

aliud causam essendi communem non habeant, nec unum sit alterius causa, utrumque erit absque causa. — *Secunda* etiam *consequentia* est manifesta; cum supra (Lib. I, c. 13) ostensum sit Deum esse ens cui nihil sit causa essendi.

Ista ratio videtur esse Platonis, ut dicitur *de Potentia q. 3, a. 5,* qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas.

Huic autem rationi forte *obstare posset,* quod ens univoce non dicitur; ex hoc enim videretur male subsumi in ratione. Cum enim dicebatur: *Impossibile est aliquod unum de duobus praedicari, ita quod de neutro dicatur per causam;* habet veritatem de praedicato tantum univoco; unde si subsumatur: esse praedicatur de omnibus; dicitur quod non praedicatur univoce.

Sed *respondet* S. Thomas, quod licet non sit praedicatum univocum, non tamen est aequivocum sed *analogum,* et propter hoc scilicet, oportet fieri reductionem in unum. Sicut enim in univocis praedicatis secundi modi, per se oportet ut omnia de quibus illud praedicatur, reducantur in unum, cui illud primo, et *secundum quod ipsum* convenit, ita et in analogis; primum enim analogatorum est cui primo et secundum quod ipsum convenit analogum. Unde *major* vera est non tantum de praedicato univoco, sed etiam de analogo.

Advertendum *circa efficaciam rationis,* quod cum S. Thomas intendat probare omnia a Deo esse effective, ex ista ratione non videtur haberi quod sit causa omnium effective; ex eo enim quod aliquid sit *secundum ipsum* tale (quod est hujus rationis fundamentum) non habetur quod sit causa effectiva ut alia sint talia: sufficit enim quod sit causa formalis, sicut triangulus est causa formalis quare isosceles habeat tres. Sed licet explicite non habeatur quod sit causa effectiva, habetur tamen implicite. Quod enim convenit alicui et non secundum quod ipsum, oportet quod, aut ab eo quod est secundum seipsum, illud habeat effective, aut ab aliquo quod utrumque eminenter contineat. Quod enim secundum esse actuale convenit alicui distinctum ab ejus essentia, et non secundum quod ipsum, necesse est ut ab aliqua causa illud accipiat: esse autem distinguitur ab essentia creaturae, non potestque Deo aliqua alia causa superior esse, cum sit prima causa et ens per se necesse esse. Ideo oportet quod alia habeant ab ipso Deo esse solum etiam effective.

Ad evidentiam illius propositionis: *Quod alicui convenit non secundum quod ipsum, per aliquam causam convenit ei*; considerandum est, quod cum quaedam sint praedicata essentialia, ea scilicet quae sunt primi modi per se, quaedam vero non sunt essentialia, sed ad secundum modum per se pertinent; *secundum quod ipsum* et *non secundum quod ipsum,* in utrisque praedicatis consideratur.

Et universaliter verum est, quod omne conveniens alicui non secundum propriam differentiam, convenit sibi formaliter per aliam causam a subiecto distinctam, sive distinguatur ab ipso realiter, sive secundum rationem. Si enim convenit per aliquod aliud subiectum, cui primo conveniat ad ipsum sicut superius aut inferius essentiale se habens; tunc illa causa a subiecto ratione tantum distinguitur; sicut cum diximus habere tres, convenire isosceli et figurae, ratione trianguli. Si autem illud cui primo convenit, non secundum se habet sicut superius et inferius ad subiectum, tunc talis causa a subiecto realiter distinguitur: sicut dicimus caliditatem convenire omnibus calidis per ignem; ignis enim ab illis secundum suam substantiam realiter distinguitur, licet aliqua ejus participatio in illis sit, ex qua ignis proprietatem participant. Illa ergo propositio sic intelligitur: *Quod convenit alicui non secundum quod ipsum, convenit sibi per aliquam causam a se, aut realiter, aut secundum rationem distinctam, secundum quod diversimode primum subiectum ad secundum comparatur.*

Circa illam propositionem: *Quod causam non habet, primum et immediatum est;* advertendum, quod praedicatum non habens causam dicitur *primum,* quia nullum aliud praedicatum, prius eo, convenit subiecto, quod sit sibi causa quod praedicetur. Dicitur etiam eadem ratione *immediatum,* quia inter ipsum et subiectum nihil mediat quod inhaereat subiecto.

Circa aliam propositionem: *Quod de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit, et convertitur cum ipso*; **dubitatur:** — In proposito enim, *Esse* convenit Deo secundum quod ipsum est, et tamen ipsum excedit, cum aliis quae non sunt Deus, conveniat. Ergo est falsa propositio, et videtur S. Thomas in ratione implicare contradictionem.

Respondetur, quod *dupliciter* potest intelligi praedicatum non excedere subiectum. *Primo modo,* formaliter sumendo subiectum, et secundum propriam rationem, sicut habere tres convertitur cum triangulo et ipsum non excedit, quia nulli convenit per se cui non conveniat ratio trianguli. *Secundo modo* sumendo subiectum, *aut* formaliter, secundum propriam rationem, *aut* secundum aliquam ejus participationem; et sic *Esse* non excedit Deum: quia omne cui convenit esse, aut est Deus, aut similitudinem ejus participat; et nulli creaturae convenit esse nisi inquantum aliqua divina similitudine participat. Hoc ergo secundo modo intellexit S. Thomas, quod alicui convenit secundum quod ipsum, non excedere subiectum. Quia scilicet nulli convenit, nisi illi subiectum, aut secundum propriam ejus rationem, aut secundum aliquam participatam ejus similitudinem, conveniat. Propter hoc subjunxit, quod etiam in analogis oportet fieri reductionem ad unum: cui scilicet primo et per se illud conveniat, et secundum cujus participationem alia dicantur talia.

Advertendum, quod quidam ex hoc loco accipiunt, *non esse idem,* apud S. Thomam de mente Aristotelis I. Poster, *per se, et secundum quod ipsum*; sed se habere inter se sicut inferius et superius, dum videtur velle aliquid posse convenire pluribus *per se,* non autem *secundum quod ipsum.* — Sed ut dixmus in adnotationibus I. *Posteriorum,* admisso hanc esse mentem S. Thomae in hoc loco, quod tamen non constat, aliter accipitur hic *per se* et *secundum quod ipsum,* et aliter in I. *Posteriorum.* Hic enim dicitur praedicatum *secundum quod ipsum,* quod convenit subiecto secundum ejus propriam et adaequatam rationem qua ab omnibus aliis differt, quae est ratio differentialis, et est idem quod *primo* conveniens. Nam sic, *secundum quod ipsum,* est inferius ad *per se*, omne enim *secundum quod ipsum* convenit *per se,* sed non e converso: sicut risibile convenit *per se* Sorti sed non *primo,* sive non *secundum quod ipsum.* — Ibi autem secundum mentem Aristotelis, ut exponit S. Thomas, sequendo textum suum, accipitur praedicatum *secundum quod ipsum,* pro eo quod convenit alicui ex aliqua causa existente in essentia subiecti: sic namque, *secundum quod ipsum* non est idem quod *primo,* sed convertitur cum *per se*; nam et praedicatum *per se,* ibidem dicitur quod habet causam in subiecto, licet illa causa non sit totalis et adaequata ratio subiecti.

Secundo prob. Deus est maxime ens. Ergo est causa omnium de quibus praedicatur. — *Antecedens* in Primo (*cap. 13*) est ostensum. — *Consequentia* vero probatur: quia *illud est causa omnium in aliquo genere cui maxime convenit illius generis praedicatio*: sicut quod est maxime calidum est causa caloris in omnibus calidis, et maxime lucidum est causa omnium lucidorum. — Hanc propositionem *probat* sic: Quod alicui convenit ex sua natura, minoratum et deficiens in eo esse non potest: igitur quod alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa: ergo cui illud maxime convenit erit causa omnium illius generis. — Probatur *antecedens:* quia si naturae aliquid substantiale subtrahatur vel addatur, iam altera natura erit, ut patet in numeris. — *Prima consequentia* patet: quia ex opposito praedicati ad oppositum subiecti arguitur. — *Secunda* vero *consequentia* est manifesta: quia quod convenit aliquibus deficienter, cum non conveniat illis ex natura tantum, sed ex alia causa, non poterit ex alia sibi causa convenire, quam ex ea in qua illud maxime et perfectissime reperitur: cum omne imperfectum ad perfectum reducatur.

Ad evidentiam illius propositionis: *Quod convenit alicui ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest*; attendendum est, quod *dupliciter* aliquid dicitur convenire alicui ex natura. *Aut* quia est essentia vel pars essentiae.

Aut quia essentialia principia consequitur. Prima facie videtur S. Thomas *primo modo* accipere, cum illam propositionem probet per hoc, quod si naturae aliquid subtrahatur vel addatur, iam altera natura erit. Sed si consideretur intentum ad quod assumitur dicta propositio, apparebit quod et *secundo modo* accipienda sit. Non solum enim quod essentiale est, sed et quod naturam rei consequitur, praecise, et non ab aliqua alia causa, deficiens et diminutum esse non potest. Et utrumque ex ea probatione consequitur; si enim essentiale praedicatum est, certum est quod nec augeri nec minui potest. Et ideo si aliquid inveniatur deficiens aut excedens rei alicujus essentiam, iam non erit illius essentia. Si etiam sit accidens deficiens ab eo quod rei alicujus essentiam consequitur, iam illa non erit essentia a qua fluit complete, sed alia; quia posita causa totali et completa, necesse est poni effectum, maxime quando per simplicem quandam emanationem resultat. Et ita defectus hujusmodi resultat, non ex aliquo defectu essentiae rei, cum illa deficiens esse non possit, sed ex alia causa extrinseca per cuius remotionem minoratur: et ideo cum essentiae nihil addi vel subtrahi possit, si deficienter aliquid alteri conveniat, non ab essentia rei praecise, sed ab alia etiam causa dependet: oporteret enim, si dependeret ab essentia solum, quod ejus defectus in defectu essentiæ resultaret, quod ut dictum est, esse non potest. Sicut si esse calidum alicui deficienter conveniat, esse calidum non attribuitur essentiae rei tantum, sed igni etiam, per cuius participationem est calidum, et quia parum de natura ignis participat, ideo parum caliditatis habet.

Advertendum autem, quod convenienter addit *dictionem exclusivam* S. Thomas cum concludit: « Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum: » Quia non vult negare aliquid deficiens et diminutum, posse alicujus naturam sequi; potest enim aliquod mixtum ex natura sua, parum aliquid caliditatis habere; sed vult in hujusmodi oportere aliam causam praeter ipsam naturam invenire, per cujus remotionem illud sit minoratum. Sicut praeter naturam mixti parum habentis de caliditate, dicimus ignem illius caliditatis causam esse, quo quia mixtum illud parum participat, necesse est et parum caliditatis habeat.

Tertio prob. Esse est commune omnibus. Ergo supra omnes causas est aliqua prima causa cujus est dare *Esse.* Sed Deus est prima causa. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia *oportet effectibus causas proportionari*; ut particularium sint causae particulares, communium autem sint causae communes et universales. — Declaratur per exemplum de sole et rege. De materia hujus rationis dictum est satis in Primo *(cap, 13).*

Unum tamen occurrit **dubium** dissolvendum: Nam multi sunt effectus particulares qui in causam universalem reducuntur: sicut

multa a sole tantum producuntur, et multa particularia a Deo tantum sicut anima intellectiva, sicut gratia et similia. Ergo non oportet effectus esse ad modum dictum causis proportionatos.

Respondetur, quod non est mens S. Thomae, neque Aristotelis, a quo dicta propositio sumpta est, quod effectus aliquis particularis non possit ab universali causa immediate produci; sunt enim multi particulares effectus, ut arguebatur, qui a sola universali causa producuntur; sed quod ubi in effectibus particularibus a particulari et universali causa productis, aliquid invenitur illi effectui proprium, et aliquid sibi et aliis commune; quantum ad proprium, refertur in causam propriam et particularem, quantum vero ad commune, refertur in causam communem, et sic effectus causis proportionantur. — *Dicitur secundo,* quod etiam ubi a causa universali particularis effectus producitur, est ibi proportio inter causam et effectum: inquantum causa universalis producit talem effectum per virtutem in ipso contentam, quae illi effectui adaequatur; licet illa virtus identificetur in illo virtuti alterius rei productivae. Possumus enim in tali universali causa diversas virtutes, secundum rationem distinguere, diversorum effectuum productivas.

Quarto prob. Deus per essentiam suam est ens, alia vero per participationem: quia Deus est ipsum *Esse.* Tale autem non est nisi unum, ut ostensum est in Primo, (*cap. 13, et 42.*) Ergo etc. — Patet *consequentia;* quia *quod est per essentiam tale, est causa omnium quae per participationem dicuntur.*

De fundamento hujus rationis visum est in Primo. Hoc tandummodo hic attendendum est, quod *esse per essentiam tale,* hoc loco accipitur pro eo quod est esse totaliter ipsam essentiam et entitatem praedicati: *esse* autem *per participationem,* est habere in se praedicatum aliquo modo, sed non esse ejus essentiam totaliter, immo habere aliquid aliud per quod limitetur. Non autem accipitur prout esse ens per essentiam, est idem quod esse perfectissimum et infinitum, ut accipit Scotus 1, Sent., dist., 8, q., 1. 2 part., ad 2, ubi dicit, aliquid dici per participationem, quia est *pars respectu ejus quod natum est esse infinitum,* prout omne minus dicitur pars.

Quinto prob. Omne possibile, reduci tandem oportet, tanquam in causam, in aliquid quod sit necessarium: et omne necessarium quod habet causam, necesse est reduci in aliquod necessarium quod suae necessitatis causam non habeat. Hoc autem est solus Deus Ergo etc.

Hanc rationem tetigit S. Thomas etiam in Primo. (c. 13 et 42 prob., 8, 9, 10.) vide ibi.

Sexto prob. Deus est virtualiter omnia. Igitur est omnium factivus. Ergo est omnium causa. — Probatur *antecedens*; quia est rerum factivus secundum quod est actu: in sua autem actualitate omnium rerum perfectiones continet; igitur etc. — *Prima consequentia* patet. — *Secunda* vero probatur: quia si aliquid esset na-

tum esse, et non ab ipso Deo, non esset omnium factivus: Non enim potest dici quod aliquid sit natum esse ab alio et sic dicatur Deus ejus esse productivus, et natum sit etiam esse non ab alio; si enim aliquid natum sit esse non ab alio, est per seipsum necesse esse: tale autem non potest ab alio esse. Ergo non potest idem esse, natum esse ab alio, et natum esse non ab alio. Et sic sequitur, quod non stant simul quod aliquid possit esse non a Deo, et quod Deus sit omnium factivus.

Ad evidentiam hujus propositionis: *Si aliquid natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse;* advertendum, quod *per se necesse esse* dicitur quod nullo alio indiget ad hoc ut sit: hoc autem convenit ei quod natum est esse non ab alio. Si enim potest esse, et non ab alio, ad hoc ut sit, alio non indiget; ideo omne tale est per se necesse esse.

Septimo prob. Deus est perfectissimum ens et summum bonum. Ergo est omnibus causa essendi: praesertim cum non possit tale esse nisi unum. — Probatur *consequentia*: quia imperfecta originem sumunt a perfectis, ut semen ab animali.

Adverte, quod idcirco addidit S. Thomas: *praesertim cum non possit tale esse nisi unum*; quia si essent plura perfectissima entia et summe bona, posset aliquis dicere quod non oporteret unum illorum esse omnium causam, sed sufficeret ut illa summe bona, essent aliis causa essendi. Sed si ponamus unum esse dumtaxat summum bonum, non habebit haec cavillatio locum.

Circa illam propositionem: *Imperfecta a perfectis sumunt originem*: advertendum, quod illud habet veritatem secundum ordinem causae *efficientis*. Et in hoc sensu intelligit eam S. Thomas. Secundum autem ordinem causae *materialis* et *viae*, est e converso: omne enim quod procedit de potentia ad actum, prius pervenit ad esse imperfectum quam ad esse perfectum.

Confirmatur ultimo conclusio auctoritate Psalm. CXLV, 6: *Qui fecit coelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt*, Et Ioan. I, 3: *Omnia per Ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.*

Et Rom. XI, 36: *Ex quo omnia, per quem omnia, et in quo omnia. Ipsi gloria in saecula*:

Excluduntur vero per hoc, errores dicentium quaedam corpora non habere causam essendi; et dicentium Deum non esse causam substantiae coeli, sed tantum motus.

« *Utrum coelum, quod secundum Aristotelem est incorruptibile, sit a prima causa productum.* »

Circa ultimum errorem, praetermissis multiplicibus rationibus quibus probatur a recte sentientibus de mente Aristotelis esse et Commentatoris quod coelum secundum suam substantiam sit a prima causa productum, occurrit pro illius erroris confirmatione dubium ex *I, Coeli*. — Ex processu enim Aristotelis ibidem, habe-

tur quod omne genitum est corruptibile et potest non esse. Sed nullum perpetuum et incorruptibile potest non esse. Ergo nullum perpetuum et incorruptibile est genitum. Coelum est hujusmodi. Ergo etc.

Si dicatur quod perpetuum non potest non esse per potentiam intrinsecam, sed bene per potentiam extrinsecam: — *Contra,* quia propositio Aristotelis sumpta pro minori, est apud ipsum universaliter vera: quod constat ex hoc, quia ponit *semper ens* et *non semper ens* contradictorie opponi, et non posse eidem convenire, possibile semper esse, et possibile non semper esse, sive possibile quandoque non esse, quod idem est. Sed perpetuum est possibile semper esse. Ergo sibi nullo modo potest convenire ut possit aliquando non esse. Nullo ergo modo apud Aristotelem coelum est genitum aut factum. — *Confirmatur*, quia Commentator ibidem, *comm. 124*, ait, esse per se notum quod illud quod est possibile ab extrinseco, est possibile ex se: si ergo perpetuum potest non esse per potentiam extrinsecam, poterit non esse et per potentiam intrinsecam; cujus oppositum dicis Aristotelem intendere.

Respondetur: *Primo,* quod processus Aristotelis est ad probandum, perpetuum non esse genitum in tempore: S. Thomas autem hic non dicit coelum esse factum in tempore, sed absolute esse factum, sive in tempore factum sit, sive ab aeterno.

Dicitur secundo, quod responsio data, ut bene probatur, non est ad mentem Aristotelis, secundum eos qui de mente ejus ponunt esse quod Deus de necessitate naturae agat. Nam cum ponat Deum agere de necessitate naturae, perpetua quae sunt a Deo ab aeterno producta, non possunt desinere esse per subtractionem influxus divini: quia sicut Deus non potuit non producere, ita non potest suum subtrahere influxum.

Ad majorem ergo argumenti *respondetur*, quod mens Aristotelis est: *omne genitum et factum in tempore esse corruptibile tam ex extrinseco quam ex se.* Hoc enim dicebat contra Platonem ponentem corpora coelestia esse secundum se corruptibilia, sed ab extrinseco esse incorruptibilia, et loquebatur de facto et genito per transmutationem. — Unde ad hunc sensum *admissa minore*, scilicet quod nullum perpetuum potest non esse per transmutationem, *conceditur* quod nullum perpetuum est factum per transmutationem, neque est factum in tempore, neque etiam coelum.

Sed haec intentio Aristotelis conclusioni S. Thomae non adversatur: non enim ponimus coelum per transmutationem alicuius materiae esse factum, sed per simplicem emanationem. Neque hoc loco intendit S. Thomas probare quod omnia sint a Deo in tempore, sed absolute quod omnia ab ipso habeant esse.

Ad confirmationem ex verbis Commentatoris dicitur eodem modo:

Sed videtur quod haec responsio non satisfaciat. Accipit enim Aristoteles genitum et corruptibile secundum quod opponuntur ingenito et incorruptibili, quae dicit inter se converti. Constat autem quod apud ipsum, ingenitum dicitur quod nullo modo incepit esse, et de quo non potest dici quod nunc est et prius non fuit. Incorruptibile autem dicitur, quod nullo modo potest desinere esse, et de quo non potest dici, nunc est, et posterius non erit. Ergo et genitum apud ipsum dicitur quod incipit esse, quomodocunque incoeperit, corruptibile autem quod aliquando desinet, quomodocunque hoc sit.

Respondetur, quod utique isti termini sic accipiendi sunt ad mentem Aristotelis: sed tamen, quia antiqui Poetae Theologizantes, contra quos arguebat, et Plato (ut ejus verba praetendere videbantur in Timaeo, dum vult universi ordinem ex elementis inordinatis factum esse), non ponebant nisi productionem et desitionem, quae est per transmutationem; ideo apud ipsos idem erat nullo modo incipere esse et non incipere esse per transmutationem: et similiter incipere esse absolute, et incipere esse per transmutationem: et eodem modo de desitione. Ideo Philosophus contra ipsos arguit, non posse esse aliquod genitum et incorruptibile, quia omne genitum oportet esse corruptibile per transmutationem, secundum eorum positionem, sicut per transmutationem incipit esse; et si non incipit esse per generationem, nullo modo esse incipit. Secundum veritatem autem, et secundum opinionem ipsius Aristotelis, potest aliquid esse factum per simplicem emanationem, et esse incorruptibile ab intrinseco, tanquam nullum habens in se principium corruptionis, ut patet de anima intellectiva et intelligentiis, si ponantur ad mentem Aristotelis esse producta a Deo effective. — Istud est quantum ad mentem Aristotelis, de quo etiam inferius cap. 81 sermo fiet.

Quantum autem ad ipsas propositiones in se, dicitur *ad majorem*, quod si termini proportionabiliter sumantur, vera est. Si enim accipiatur genitum, sive factum, ut idem est, quod per transmutationem productum, et similiter corruptibile et posse non esse per transmutationem, omne factum potest non esse; si etiam accipiatur factum per simplicem emanationem, et similiter posse non esse per simplicem actionem, aut per subtractionem actionis conservativae, omne factum potest non esse. Sed si accipiatur factum per simplicem emanationem, et posse non esse per transmutationem, sive per potentiam intrinsecam, falsa est propositio.

Similiter, *ad minorem* dicitur, quod nullum perpetuum potest non esse per potentiam intrinsecam, aut per transmutationem; sed bene aliquod potest non esse per potentiam extrinsecam, et simplicem actionem ipsum annihilantem, aut per subtractionem actionis conservantis.

Cum autem *arguitur*, quia idem non est possibile semper esse, et possibile aliquando non esse: *Dicitur,* quod verum est eodem

modo; sed quod aliquid sit possibile semper esse per potentiam intrinsecam, et sit possibile aliquando non esse per potentiam extrinsecam, hoc non est inconveniens. — Cetera vide in Capreolo. II. Sent., *dist. 1, q. 2,* et ab aliis XII *Metaph.*

CAPUT XVI.

QUOD DEUS EX NIHILO PRODUXIT RES IN ESSE.

Postquam determinavit S. Thomas de principio et termino actionis divinae, nunc de ipsa actione determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* enim agit de ipsa absolute. *Secundo* per comparationem ad suppositum agens (*cap. 20*).

Circa *primum*, *duo* facit. *Primo* agit de specie actionis. *Secundo*, quaedam a ratione illius actionis excludit (*cap. 17*).

Quantum ad primum ponit hanc

Conclusionem : **Deus in esse produxit res ex nullo praeexistente sicut ex materia.** — Et est idem dicere quod Deus res *per creationem* produxit; nam *creare est ex nullo subiecto aliquid producere.*

Probatur primo : Effectui Dei aut aliquid praeexistit, aut non. Si non, habetur propositum. Si sic, cum non sit procedere in infinitum in causis materialibus, ex II *Metaph., (text. comm. 7)*, erit devenire ad aliquod primum subiectum quod aliud non praesupponit, et est a Deo productum, ut patet ex praecedenti Capite. Ergo Deus in productione sui effectus non requirit materiam praejacentem *ex qua* operetur.

Adverte, quod non est idem producere aliquid *in* materia, et producere aliquid *ex* materia. Deus enim aliqua *in* materia praeexistenti producit, sicut animam intellectivam in materia disposita; non tamen ex ipsa materia eam producit, quasi ad ejus productionem materiam praeexistentem requirat. Nam ipsa non educitur de potentia materiae, licet in materia producatur.

Secundo prob. Agens quod requirit ex necessitate materiam praejacentem ex qua operetur, est agens particulare. Deus autem est causa universalis essendi. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia operari ex praejacenti materia, est agere ad determinatam speciem, cum omnis materia per formam superinductam ad aliquam speciem contrahatur. Agere autem hoc modo, est agentis particularis, cum causae sint causatis proportionales. Ergo etc.

Sed circa illam propositionem: *Agens ad determinatam speciem est agens particulare;* **dubitatur.** Nam Deus producendo hominem agit ad determinatam speciem; et universaliter verum est quod

quidquid agit, ad aliquam determinatam speciem agit: cum nihil sit in rerum natura quod ad aliquam speciem determinatam non sit. Deus autem est agens universale, ut assumitur in ratione. Ergo est falsa illa propositio.

Respondetur, quod agere ad determinatam speciem potest *dupliciter* contingere, scilicet *materialiter* et *formaliter*. Agere *formaliter*, est rationem illius speciei esse rationem formalem secundum quam aliquid ab agente producitur; sicut agere ad speciem hominis formaliter, est rationem hominis esse formalem rationem secundum quam aliquid ab agente producitur, ut scilicet hoc producatur ab illo agente inquantum homo est, non inquantum aliquid aliud. — Agere autem *materialiter*, est producere aliquid ad speciem determinatam, non tamen inquantum talis species est, sed inquantum aliquam aliam rationem habet: sicut dicimus solem esse hominis productivum materialiter, non autem formaliter; quia licet hominem producat, non tamen inquantum homo est producit, ita quod ratio hominis sit ratio formalis secundum quam a sole producitur, sed inquantum corpus, aut animatum. Nam ratio hominis non est ratio adaequata producibilis a sole.

In proposito ergo, accipitur agere ad determinatam speciem *formaliter*, non autem materialiter, sic enim est agentis particularis. Oportet enim si ratio formalis obiecti potentiae agentis est particularis, et determinata, ut ipsum agens, ut sic, sit particulare et limitatum. Dicitur enim agens particulare et limitatum, quia non potest in omne ens, sed in aliquid determinatum. Sic etiam verum est quod omne agens ex praejacenti materia agit ad determinatam speciem entis, quia *materia semper per receptionem formae ad aliquam speciem determinatur*. Non accipitur autem hoc loco species, per speciem specialissimam, sed pro omni eo quod determinatum gradum entis importat: sic enim coelum quamvis sit agens universale, per comparationem ad alia agentia inferiora, absolute tamen est agens particulare, quia non agit nisi quod ad rationem corporis determinatur.

Deus autem agit ad determinatam speciem *materialiter*, non autem formaliter, quia ratio secundum quam aliquid producitur a Deo, non est ratio corporeitatis, aut aliqua particularis alia ratio entis, sed ipsa ratio entis absoluta: producitur enim aliquid a Deo inquantum est ens, non inquantum hoc ens est aut illud, licet et hoc et illud, et universaliter omne ens particulare producat. Unde si loquendi modum observare velimus, dicetur quidem, Deus agere id quod ad speciem aliquam determinatum est, non autem agere ad determinatam speciem: primum enim videtur importare rem productam materialiter, secundum autem formaliter. Illa enim propositio videtur, ex modo loquendi, importare ordinem agentis ad suum formale objectum.

Tertio prob. Quod non producit res in esse, nisi ex ma-

teria praejacente, agit solummodo movendo et transmutando. Sed Deus non agit tantummodo movendo et transmutando. Ergo non de necessitate producit ex prajacente materia. — Probatur *major:* quia facere aliquid ex materia, est per motum vel mutationem. — *Minor* etiam probatur: Esse est universalius quam moveri, sunt enim quaedam entia immobilia, etiam secundum philosophos, ut lapides et hujusmodi, puta metalla. Ergo supra causam quae non agit nisi per motum, est causa quae est primum essendi principium: quae potest scilicet agere absque motu et mutatione. — Patet *consequentia*: quia quanto effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem, cum quanto causa est altior, tanto ad plura ejus virtus se extendat.

Adverte, quod dicitur, lapides non moveri, intelligi debere a seipsis sicut viventia: quod enim ab alio moveri possint, et naturali motu et violento, satis est manifestum.

(**Dubium**) Sed tunc non videtur exemplum ad propositum esse: quia intentio litterae est, quod *esse* universalius est quam moveri, sive a se sive ab alio; et quod sunt aliqua entia quae neque a se neque ab alio moventur, ut sit etiam aliqua causa altior ea quae per motum agit.

Respondetur, quod non considerat hoc loco S. Thomas res secundum ipsa rerum genera, sed secundum gradus essendi, prout esse, vivere, sentire, intelligere et moveri secundum locum, sunt diversi gradus essendi. Sic enim cum *esse* sit gradus essendi communior quam sit gradus vivendi, quem gradum hic S. Thomas vocat moveri, eo quod viventia, seipsa moveant, oportet et ipsum esse reducere in superiorem causam quam sit ea quae movendo et transmutando agit, ut gradus agentium correspondeat gradibus entium in agendo; sic enim sicut sunt duo communes gradus entium, scilicet esse et vivere, quod tamen vivere comprehendit plures gradus, ita erunt duo gradus agentium ut agentia sunt, scilicet agere cum motu, et agere absque motu; ut agens cum motu correspondeat gradui moventium seipsa, agens autem sine motu, correspondeat gradui entium tantum. Sed tamen per hoc non excluditur, quod agens cum motu non se extendat ad gradum eorum quae sunt entia tantum: sol enim est causa esse non viventium, sed verum est quod non potest in illa quae pertinent ad gradum entis, nisi inquantum communicant cum gradu viventium quantum ad moveri, licet ab extrinseco moveantur. Sufficit ergo ad propositum quod lapides sint entia immobilia, scilicet non moventia seipsa, quia sic pertinent ad gradum entis simpliciter; qui gradus, ut sic, requirit causam altiorem quam sit ea quae agit movendo, ut patet in ratione.

Adverte, quod addit S. Thomas dictionem exclusivam inquiens, quod Deus *non tantummodo* movendo et transmutando agit; quia non negat quin possit aliquid movere et transmutare: ex materia

enim corpus Adae et Evae formavit: sed quod de necessitate non agit per transmutationem materiae; potuit enim corpus Adae et Evae absque transmutatione materiae praeexistentis producere, simul ipsam etiam materiam producendo.

Quarto prob. Deus est universale essendi principium. Ergo non agit tantum per motum aut mutationem. Ergo non eget praejacenti materia- — *Secunda consequentia* patet. — *Prima* vero probatur: quia quod agit per motum non est universalis causa essendi. cum *per motum et mutationem, non fiat ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc, ex non ente hoc.*

Sed circa hanc propositionem ultimam *instari potest.* Quia in V. *physic., text., comm.* 7, dicitur quod in generatione simpliciter, quae est mutatio in substantiam, fit ens simpliciter ex non ente simpliciter.

Ad evidentiam huius considerandum est, quod *ens simpliciter tribus* modis accipi potest. *Uno* modo ut distinguitur contra ens *secundum quid*, et tunc substantia dicitur ens simpliciter, quia sibi convenit esse tanquam ei quod proprie habet esse. *Alio* modo ut distinguitur contra ens contractum et *limitatum*, et tunc ens sub absoluta ratione entis, dicitur ens simpliciter. *Tertio*, ut distinguitur contra ens *partiale*; et tunc ens ex omnibus suis partibus constans dicitur ens simpliciter. Omnibus istis modis creatio est ad ens simpliciter, et est ex non ente simpliciter, nam quod proprie creatur, est *id quod in suo esse subsistit*, ut dicitur *1. p. q. 45, a., 4*, et sic fit ens simpliciter *primo modo*. Ens quoque sub communi ratione entis est formalis terminus per se creationis: creatur enim unumquodque ex eo quod est ens, sicut unumquodque videtur inquantum est coloratum, et sic fit ens simpliciter ex non ente simpliciter *secundo modo*, quia videlicet, prius non erat ratio entis in aliquo ex quo fiat quod creatur. Item, ens totaliter, id est quantum ad omnia quae sunt de eius ratione, per creationem producitur, et sic fit ens simpliciter *tertio modo*, ex non ente simpliciter, quia fit nulla eius parte praeexistente. Per generationem autem non fit ens simpliciter *tertio modo*, ex non ente simpliciter, quia non fit materia: non etiam ens simpliciter *secundo modo*, quia ens absolute non est formalis terminus generationis, sed aliqua determinata species entis; sed fit ens simpliciter *primo modo*, quia fit substantia ex non substantia. S. Thomas ergo accipit *ens simpliciter,* hoc loco, *duobus modis ultimis*: Philosophus autem *primo* tantum *modo* accipit, ubi allegatur, ideo nulla est contradictio.

Quinto prob. Omne agens quod materiam in agendo requirit, producit solum formam in materia. Deus autem non producit solum formam in materia, sed totam rem subsistentem. Ergo etc. *Consequentia* nota cum *majori.* — *Minor* vero probatur: Deus est ens actu non per formam inhaerentem, sed per totam substantiam suam. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia *unumquodque agit*

sibi simile, cum agat secundum quod est actu: unde VII., *Metaph.*, (*text. comm. 28*) probatur quod res materiales habentes formam in materiis, generantur a materialibus agentibus non autem a formis separatis.

« *Quomodo relate ad divinam efficientiam, sit intelligendum, quod omne agens agit sibi simile* »

(**Dubium**) Sed videtur ista ratio non concludere. **1°**) Si enim quia Deus agit sibi simile, cum ipse sit totus actu, oportet ut producat totam substantiam rei; eadem ratione oportebit ut omnis res producta ab eo sit omnino simplex, sicut ipse est simplicissimus, et sic de aliis perfectionibus divinis. **2°**) Sequetur etiam quod non producet materiam, quia materia non est ens actu sicut est Deus.

Pro intelligentia hujus *considerandum* est, quod agens *dupliciter* considerari potest: scilicet *materialiter* et *formaliter*. *Materialiter* quidem, inquantum in ipso consideratur haec vel illa natura, puta homo, equus, et hujusmodi. *Formaliter* autem, quando consideratur cum ordine ad actionem a qua denominatur agens. Similiter effectus materialiter consideratur ut est haec res, formaliter autem ut est effectus et res producta. Utroque modo oportet agens producere sibi simile, sed diversimode: Si enim consideretur agens *materialiter,* tunc agens producit sibi simile inquantum effectus productus secundum formam suam continetur per aliquam similitudinem in agente: non oportet autem ut effectus in omnibus assimiletur agenti, sed sufficit ut aliquam sui similitudinem in ipso habeat. Sicut licet Deus sit intellectualis, non tamen lapis ab eo productus est intellectualis, sed similis est Deo inquantum est ens et substantia, et ut forma lapidis continetur, quantum ad omnem sui perfectionem, virtualiter in Deo. Si autem consideretur agens *formaliter* ut agens est, oportet inter agens et effectum esse similitudinem quantum ad modum actionis qua agens agit, et productionis passivae qua effectus producitur. Ideo si modus agentis in agendo, est ut agat per partem sui tantum, modus effectus producti est, ut secundum partem tantum producatur: si autem modus agentis est, ut secundum totam suam snbstantiam agat, modus effectus erit ut secundum totam suam substantiam producatur. Inter agens ergo et effectum, *formaliter* sumpta, oportet suo modo similitudinem esse, sicut et inter ea, si *materialiter* sumantur.

Ad 1^m^ itaque patet, quod *consequentia nulla* est: quia fit transitus ab agente et effectu *formaliter* sumptis, ad ea ut *materialiter* considerantur. Dicitur tamen, quod etiam si materialiter sumantur, non valet: *agens agit sibi simile*, *ergo quod producitur a Deo est omnino simplex*. Sicut non sequitur: *Deus est intellectualis*; *ergo lapis ab eo productus est intellectualis*. Quia agens producendo aliquem effectum, non oportet ut producat eum similem quantum ad omnia quae sunt in ipso, sed quantum ad formam secundum

quam est productivum illius effectus ut sic. Deus autem unius effectus est productivus ut continet in se ejus perfectionem, est autem et alterius productivus ut illius continet perfectionem. Valet autem: *est ens actu secundum totam suam substantiam; ergo producit totam substantiam.* Quia esse actu est agenti ratio agendi, non autem esse summe simplex ut sic.

Ad 2m etiam *negatur consequentia*: licet enim materia non sit similis Deo in hoc quod est esse in se ens actu, assimilatur tamen sibi in hoc, quod aliquo modo rationem entis participat.

Sexto prob. Deus non agit actione quam sit necesse recipi in aliquo patiente, cum sua actio sit sua substantia. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia materia requiritur ab aliquo agente ut recipiat actionem ejus: cum *actio* sit *actus agentis in patiente receptus;* est enim actus agentis et formae, id est, actus ab agente et forma agentis productus; aut aliqua inchoatio formae in ipso, id est, inchoatio formae agentis in patiente, dum ipsa forma quae ab agente producitur adhuc est in fieri nondum habens esse completum; per utrumque enim modum dicendi significatur, quod actio in patiente recipitur.

Adverte hic, quod ponit S. Thomas *actionem transeuntem* non esse in agente sed in patiente; et quod non loquatur de actione consecutive, scilicet, pro effectu per actionem producto, manifestum est ex eo quod negat actionem divinam requirere materiam, quia est Dei substantia. Constat enim si acciperet actionem pro effectu actionis, et non essentialiter pro ipsa actione, quod actio Dei non esset ejus essentia.

« *Utrum actio divina sit vere transiens, ita ut recipiatur in patiente* »

Sed occurrit **dubium** circa *antecedens* hujus rationis.

Primo: Actio *transiens* materialiter sumpta, nihil aliud est quam ipsa forma producta, ut est in fieri, sive ut est motus. Sed non est inconveniens productam formam a Deo, indigere materia in qua recipiatur, ista enim non est essentia divina. Ergo etc.

Secundo: Superius, Capite I, ubi distinxit S. Thomas duo genera actionum dicit utramque actionem, *immanentem* scilicet et *transeuntem*, Deo convenire. Sed de ratione actionis transeuntis est, ut in patiente recipiatur; ibi enim dicitur quod est *perfectio passi.* Ergo aliqua actio Dei transiens recipitur in patiente; et sic indiget materia.

Ad hujus evidentiam intelligendum est, quod de actione *transeunte, dupliciter* possumus loqui. Aut, inquam, secundum *rem* et secundum ejus propriam rationem. Aut secundum *modum* significandi, et secundum quandam similitudinem. Si secundum propriam ejus rationem consideretur, sic actio essentialiter est motus, et connotat respectum in agente: motus enim, ut ab hoc, est actio,

ut dicitur III *Physic.* Si autem consideretur secundum quandam similitudinem et modum significandi tantum, sic non est essentialiter motus, sed dicit aliquid in agente remanens quod significatur ut in aliud transiens, inquantum per ipsum aliquid ab agente distinctum producitur in esse. Sic enim, si velle nostrum esset secundum se rerum productivum, ut ipsum velle esset ipsum producere, producere res esset secundum rei veritatem actio *immanens*, quia esset idem omnino quod velle, tamen significaretur per modum in alterum transeuntis. Actio ergo divina qua res in esse producuntur, cum non sit aliud quam ipsum velle divinum, et ipsa Dei substantia, quae a genere motus est omnino separata, non est actio transiens secundum rei veritatem sed actio immanens, quae est velle et intelligere: secundum enim quod Deus intelligit et vult, ita res in esse procedunt, absque alia media actione et motu; sed verum est quod habet aliquam similitudinem cum actione transeunte, inquantum per ipsam aliquis effectus in creaturis relinquitur; et ideo a nobis significatur per modum actionis transeuntis in aliud, cum dicimus Deus producit aut creat res. Unde potest dici actio *transiens productive,* quia habet terminum extrinsecum productum, *non* autem *subiective,* quod est proprie esse actionem transeuntem, quia non recipitur in aliquo extrinseco subiecto, sed remanet in agente. Est itaque mens S. Thomae hoc loco, quod *Deus non agit actione quae vere et secundum propriam rationem sit transiens;* ideo non agit actione quam necesse sit recipi in patiente.

Ad primum in oppositum, dicitur, quod *antecedens* verum est de actione quae vere est transiens: actio autem divina, ut diximus, non est vere transiens, sed tantum secundum similitudinem et modum significandi.

Si autem *instetur* iterum: 1°) Quod licet actio divina qua Deus res simplici operatione in esse producit, non sit vere transiens, tamen actio qua aliquod corpus localiter movet, aut alterat, est vere transiens; quia in aliis moventibus et alterantibus nihil aliud est actio eorum transiens quam ipse motus ut est a movente; et sic vere attribuetur Deo actio transiens. 2°) Item, cum actio transiens ex sua ratione dicat aliquid egrediens ab agente et receptum in passo; quare non conceditur Deum habere actionem a se transeuntem, sicut et habere aliud a se productum?

Ad primum respondetur, quod in agentibus et moventibus creatis, quia non sunt purus actus, necesse est quod sua actio a virtute distinguatur, tanquam actualitas ab eo cujus est actualitas; ideo nimirum, si motus est talium agentium actio. In Deo autem non est possibile ponere quod actio sua a sua virtute distinguatur, alioquin per aliquod a se distinctum constitueretur in actu, et sic in ipso aliquid potentialitatis esset. Et ideo motus corporis ab eo moti, non potest esse ejus actio, sed est effectus et terminus suae actionis, quae est suum velle.

Ad aliud dicitur, quod *actio nominat complementum potentiae*, et est agentis perfectio saltem per modum finis *quo*, ut superius (cap. 9) dictum est. Effectus autem non est potentiae complementum, neque agentis perfectio, sed magis per agens suum esse et suam perfectionem acquirit, licet possit dici finis agentis ex parte actionis transeuntis se tenens. Nihil autem extrinsecum a Deo potest esse complementum potentiae divinae aut Dei perfectio, sed bene a Deo potest habere complementum sui esse et suae perfectionis.

Ad secundum principale dicitur, quod S. Thomas superius accepit actionem transeuntem similitudinarie, et secundum modum significandi, non autem proprie: velle enim divinum, ut ad ipsum sequitur extrinsecus effectus, habet similitudinem cum actione transeunte, et distinguitur ab immanente ut sic, secundum rationem; inquantum per immanentem, ut immanens est, nullus producitur effectus extrinsecus.

Septimo prob. Nulla materia est proportionata divinae actioni. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia omne agens quod in agendo requirit materiam praejacentem, habet materiam suae actioni proportionatam, ut quidquid est in virtute agentis totum sit in potentia materiae; alias frustra esset illa virtus, eo quod agens non posset producere quidquid est in sua virtute. — *Antecedens* vero probatur: quia virtus divina est simplex et infinita; materia autem non potest recipere quamcumque quantitatem, ut dicitur III *Physic.*, (*text. comm.* 7) non est enim susceptiva majoris quantitatis, quam sit quantitas coeli; cum tamen Deus possit in infinitum majorem semper quantitatem producere, ut fortassis inferius ostendetur.

(Dubium) Sed non videtur haec ratio concludere. Diceret enim aliquis, non oportere agens quod requirit materiam, habere materiam sibi proportionatam, nec tamen propter hoc esset virtus agentis frustra: ut enim inquit S. Thomas I Sent., *dist. 43, a. 1, ad 3,* et *de pot. q. 1, a. 2, ad 1,* licet virtuti divinae nulla correspondeat potentia passiva adaequans eam, non tamen dicitur virtus divina frustra esse.

Ad hujus evidentiam *considerandum*, quod *aliter* est de potentia agentium requirentium materiam praeexistentem, et *aliter* de potentia quae materiam non praesupponit. Agentia enim quae materiam praesupponunt, et non possunt nisi ex materia praejacente operari, habent virtutem suam in ordine ad materiam perficiendam; ideo perfectio materiae est finis saltem proximus talis agentis. Et quia frustra est quod ordinatur ad finem et ipsum non consequitur; ideo si non sit materia totius virtutis agentis susceptiva, illa virtus frustra erit et vana; eo quod non possit agens, totum quod est in

sua virtute activa, in actum producere. Sed agens quod potest absque praesupposita materia operari, non ordinatur ex se ad materiam perficiendam ut ad finem. Ideo quamvis non inveniatur materia totius virtutis ejus susceptiva, non tamen propter hoc virtus illa frustra erit. Si ergo agenti ex materia praesupposita, non corresponderet materia proportionata, virtus illius agentis frustra esset; non autem frustra est virtus Dei, quamvis sibi potentia passiva adaequata non respondeat; quia virtus divina non agit ex praejacenti materia de necessitate, sed potest ex nulla subiecta materia praeexistente unamquamque rem producere.

Advertendum etiam, quod S. Thomas, ex eo quod materia non est in potentia ad quantitatem quamcumque, arguit quod materia non habet proportionem adaequationis ad Deum, quia ex hoc quod materia non est naturaliter susceptiva cujuscunque quantitatis, cum tamen quantitas sit accidens consequens materiam, multo magis haberi potest, quod non est in potentia ad alias formas per potentiam divinam producibiles, quae in materia recipi non possunt, ut sunt intelligentiae.

Octavo prob. Et est *confirmatio* praecedentis rationis. Diversarum rerum diversae sunt materiae. Ergo nulla materia est quae proportionaliter divinae virtuti respondeat. — Patet *consequentia:* quia Deus est universalis causa totius esse. Ergo si non est una materia susceptiva omnis esse, nulla materia est divinae virtuti adaequata. — *Antecedens* vero probatur: quia constat non esse eandem materiam corporalium et spiritualium, corporum coelestium et corruptibilium, cum recipere, quod est proprium materiae, non sit ejusdem rationis in omnibus.

Advertendum, quod nomine *materiae* non accipitur hic materia prima quae est pars essentialis rerum materialium, sed accipitur omne receptivum; quia enim proprium materiae primae est, esse receptivum formae substantialis, ideo omne alterius formae receptivum, ut sic, habet rationem materiae, largo modo accipiendo materiam. Et quia susceptiva sunt diversarum rationum, sicut et recipere diversificatur secundum rationem, eo quod aliud sit recipere formae immaterialis, et aliud formae substantialis, et corpora coelestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi; ideo dicuntur diversarum rerum diversae esse materiae.

Notandum etiam, cum inquit, materiam coeli non recipere innovationem essendi, sed tantum innovationem situs, quod loquitur de materia jam existente; sic enim licet secundum fidem, materia coeli susceperit esse de novo, quia simul producta est cum forma coeli; postquam tamen producta est in esse, non est alterius esse receptiva, ut possit dici quod accipit innovationem essendi substantialiter, sed bene accipit innovationem situs secundum ipsas coeli partes.

Nono arguitur: Admisso etiam quod esset aliqua materia divinae actioni proportionata, si invenitur aliqua materia divinae actioni proportionata, illius Deus est causa. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia producendo illam, non indiget materia. — *Antecedens* vero probatur: quia quorumcumque est aliqua proportio et aliquis ordo, vel unum eorum est ab alio, vel ambo ab aliquo tertio: oportet enim ordinem constitui in uno per correspondentiam ad aliud; alias ordo et proportio illa esset a casu; quod primis principiis convenire non potest. Deus autem neque est a materia, neque ab alia causa, cum sit primum ens. Ergo etc.

Advertendum, quod cum illa dicantur *a casu* evenire, quae praeter intentionem alicujus agentis eveniunt, si proportio inter aliqua debet a casu non esse, oportet ut ab aliqua causa intendatur. Hoc autem non potest esse, nisi aut unum causet alterum, intendens producere sibi proportionatum, aut utrumque, ab aliqua causa intendente duo sibi proportionata causare, producatur. Et hoc insinuavit S. Thomas cum dixit, quod oportet ordinem in uno constitui per correspondentiam ad aliud; id est, oportet ut ordo per se statuatur ab aliquo intendente proportionem et ordinem unius ad alterum.

Decimo prob. Materia est ens in potentia et Deus est actus primus et purus. Ergo est simpliciter prior materia. Ergo Deus est causa materiae. Ergo suae actioni non de necessitate praesupponitur materia. — Probatur *prima consequentia*: quia actus non solum est prior potentia, natura, sed etiam tempore, simpliciter loquendo, cum materia non reducatur in actum nisi per ens actu. — *Secunda* etiam probatur; quia quod est in entibus primum, est causa eorum quae sunt, alioquin inter se non essent ab ipso ordinata, ut in Primo (*c. 13*) ostensum est.

Undecimo prob. Deus est causa omnium quae sunt; materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia, Ergo est causa materiae primae. Ergo divina actio materiam praeexistentem non de necessitate requirit.

Notandum, quod S. Thomas volens probare quod Deus res ex nulla praeexistente materia producit, concludit in omnibus fere rationibus, quod sua actio *de necessitate materiam praejacentem non requirit*; quia tota ratio difficultatis apud antiquos philosophos erat, quia existimabant nihil fieri, nisi ex praejacenti materia, posse. Ideo si ostenditur non esse opus materia praejacente actioni divinae, satis constat, cum omnia a Deo producta esse sit probatum, illa ex nulla materia producta esse.

Confirmatur denique Conclusio auctoritate Gen. I, 1. *In principio creavit Deus coelum et terram.*

Postremo ex hoc excludi ostenditur, antiquorum philosophorum opinio, qui sola particularia agentia considerantes, quorum actionibus

videbant semper aliquid praejacere, aexistimaverunt materiae nullam omnino causam esse, et per consequens *ex nihilo nihil fieri;* quod in universali causa essendi non est necesse. (1)

CAPUT XVII

QUOD CREATIO NON EST MOTUS NEQUE MUTATIO

Ostenso quod actio divina est absque materia praejacente, et ex consequenti quod est creatio, restat ostendere *quomodo ista creatio ab actione transeunte creaturae distinguatur;* et ponuntur *duae conclusiones.*

(1) Doctrina catholica de Deo *ex nihilo* universa creante, quae tam sapienter in schola S. Thomae illustrata fuit, definita exstat in Concilio Lateranensi IV. sub Innocentio III. ubi *unum* traditur, *universorum principium* (Pater Filius et Spiritus Sanctus) *creator omnium visibilium et invisibilium. spiritualium et corporalium: qui sua omnipotenti virtute, simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem.* Quam ipsam doctrinam omnia symbola confirmant. et novissime sancita habetur in Concilio Vaticano ita definiente: « *Si quis non confiteatur mundum resque omnes quae in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas... anathema sit.* (De Fide Catholica. I, can. 5.) Unde merito dicendum est exactissima scholae formula, eidemque singularis accessit auctoritas ex ipsa Vaticana Synodo ubi notanda est conformitas cum doctrina S. Thomae. Creationem namque S. Doctor ita definierat: « *Productio alicujus rei secundum totam suam substantiam, nullo praesupposito* » (S. 1. p. q. 65, a. 3) et Concilium pariter consecrat illa verba docens: res, « secundum *totam suam substantiam* a Deo *ex nihilo* esse productas.» Et valde notanda phrasis illa, *secundum totam suam substantiam,* significat enim actionem creativam extendi ad totum *esse* creaturarum, quia cum sit primum et universalissimum, non potest esse nisi totalis effectus primae et universalissimae causae, quae Deus est, omnia, atque intima rerum earumque existendi modos, pervadens, penetrans atque complectens. Hinc, S. Thomas inferius (Cap. 21) docet: « Esse simpliciter, per creationem causatur. » Et superius (Cap. 15.): « Oportet quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est. » — Haec igitur est de productione *ex nihilo* rationis fideique concordia, adversus omnes Pantheistas, Materialistas Dualistas atque eos qui asserunt, mundum esse a se, essentialiter existentem, aeternum et increatum. Attamen, quamvis productio *ex nihilo* per inductionem sit evidens, et per fidem certa, non tamen praesumi debet quod ejus conceptus intimus ita clare animo manifestetur, ut nullam ipsi obscuritatem relinquat; cum enim nostra cognitio semper, aliquo modo, phantasmate sustentetur, non plane intelligimus *modum* quo causa universalissima, quae est Deus, cum creat, effectum suum ex nulla praejacenti materia attingit. Nam semper inquiri potest, quaenam sit communicatio et relatio causae et effectus, qui ex nihilo a causa producitur. Quomodo actus purus et simplex divini intellectus et voluntatis profudit, absque sui mutatione, vel effluxu, totum hoc esse corporeum ex nihilo? Manifestum est quod ipsa evidentia facti, abscondit arcanum modi; neque mirum, cum tot et tam multa sint, quae nobis circumstant, et ipsae intimae animi actiones, de quibus perfecte nescimus modum quo producantur. Nihil tamen per hoc absurdi deprehenditur, ut in adversa hypothesi de materia a se essentialiter existenti, vel *de esse initiali* quod est non factum sed positum in creaturis, et aliquid Dei, ut placuit Rosminio. (Cf. Rosminianarum prop. trutina sect. 3).

Circa *primam* autem *conclusionem, duo* facit S. Thomas. *Primo*, ponit conclusionem cum suis probationibus. *Secundo*, deducit quaedam corollaria in sequenti capitulo.

Prima ergo Conclusio est: **Creatio non est motus neque mutatio proprie loquendo.** — Additur autem, *proprie loquendo*, ut ostendatur, quod improprie et secundum modum significandi, non inconvenit creationem mutationem dici.

Probatur conclusio: **1°**) Tum quia motus et mutatio est actus existentis in potentia: in creatione autem nihil praeexistit in potentia in quo suscipiatur creatio.

2°) Tum quia extrema motus et mutationis cadunt in eundem ordinem: quia, aut sunt ejusdem generis, ut contraria; aut communicant in una potentia, ut privatio et forma. In creatione autem non est potentia praeexistens, neque aliquid ejusdem generis, quod praesupponatur creationi.

3°) Tum quia in creatione ubi tota rei substantia producitur, non est aliquid idem aliter se habens nunc et prius, quia illud esset praesuppositum et non productum. In motu autem oportet esse aliquid quod aliter se habeat nunc et prius, ut ipsum nomen mutationis ostendit.

4°) Tum quia motus vel mutatio duratione praecedit id quod fit; quia factum esse, terminus motus est, et principium quietis: unde etiam mutationem oportet esse motum, aut terminum motus qui est successivus; et quod fit non est, quod convenit rei quamdiu est motus. In creatione autem hoc non est, quia si praecederet, oporteret sibi praestitui aliquod subiectum.

Circa id quod dicitur in 2ª *ratione*, scilicet, quod *extrema motus cadunt in eundem ordinem*, advertendum, quod sic intelligitur ea in eundem ordinem cadere, quia in uno quodam, ad quod ordinem habent, uniuntur: scilicet, aut in uno genere, sicut in motu contraria, aut in una potentia, sicut in mutatione, privatio et forma.

Circa 3ᵐ *rationem*, cum dicebatur quod *in creatione non est aliquid quod se habeat nunc aliter quam prius*, **dubitatur:** quia cum aliquid de novo creatur, id quod creatur, nunc est in rerum natura, et prius non erat in rerum natura. Ergo est aliquid in creatione quod se habet nunc aliter quam prius.

Respondetur, quod in creatione esse aliquid quod aliter se habeat nunc et prius, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo* proprie, tanquam subiectum realiter praeexistens in natura, quod ab uno tertio ad aliud transmutetur: sicut cum generatur homo, praeexistit materia quae prius est sub una forma cum privatione formae hominis, postmodum accipit hominis formam et esse. *Alio modo* improprie, tanquam terminus per ipsam creationem realiter productus, qui prius non erat actu, et postmodum est in actu. Hoc modo licet terminus non sit subiectum quod transmutetur de non esse in esse, quia

prius non erat in natura ipse terminus, puta homo, ut posset dici esse realiter sub non esse; tamen intellectus considerans non esse ejus in una parte temporis veri aut imaginarii, et esse in altera temporis parte, accipit illum per modum subiecti, modo sub non esse, modo sub esse existentis: et sic secundum intellectum, ipse terminus est aliquo modo subiectum aliter se habens; dum habens esse, in intellectu prius consideratur sub non esse reali, postmodum sub esse. S. Thomas ergo intelligit *primo modo* non *secundo.* In creatione enim nullum praesupponitur subiectum quod aliter se habeat nunc et prius; cum creatio sit ex nulla praesupposita materia: sed bene terminus producitur in actu, qui prius non erat in actu, et sic per intellectum consideratur tanquam subiectum transiens ab uno termino in alterum; quamvis magis pro subiecto imaginemur ipsum tempus aut verum aut imaginarium, in cujus una parte est non esse rei, in alia vero esse, ut dicitur *de poten., q., 3, a., 2.*

Ad argumentum itaque dicitur, quod procedit de eo quod aliter se habet nunc et prius per modum termini secundum rem, et subiecti secundum modum intelligendi, quod non negat S. Thomas in creatione inveniri; non autem de eo quod aliter se habet tanquam subiectum praeexistens in natura.

Circa *ultimam rationem* attendendum, quod mutatio quae est terminus motus, ut generatio et corruptio, *dupliciter* potest accipi. *Uno modo*, per se praecise, ut distinguitur a motu ut terminus ejus. *Alio modo*, ut simul dicit ipsum motum ad quem sequitur et ipsam mutationem quae est terminus. Cum igitur inquit S. Thomas, *oportere ut motus et mutatio praecedat tempore id quod fit*; per mutationem *non* accipitur mutatio *primo modo*, quia cum sit terminus motus, et sit in istanti, simul est cum re producta; unde simul res generatur et generata est, accipiendo generationem illo modo, sicut etiam inquit S. Thomas *1, p., q., 45, a., 2, ad 3*, quod aliquid simul illuminatur et illuminatum est. Sed accipitur *secundo modo* mutatio; sic enim mutatio, ratione motus, praecedit id quod producitur. Quandiu enim motus est tendens ad instantaneam productionem formae in materia et disponens materiam ad formae susceptionem, res nondum est, neque est genita, sed fit et generatur; in termino autem motus est genita. Et ideo motus et mutatio tempore praecedit id quod producitur per talem mutationem, sicut motus praecedit terminum motus et quietem.

Sed contra predictam conclusionem esse videtur: 1) Quia Aristoteles V, *Physic.*, probat generationem esse mutationem, quia per ipsam fit quod non est. Sed multo magis per creationem fit quod non est, quam per generationem. Ergo creatio est mutatio.

2°) Videtur etiam esse contra ipsam, quia Commentator VII, *Physic,, comm., 20,* tenet realem relationem non advenire alicui nisi per

mutationem. Constat autem quod relatio creaturae ad Deum advenit ei per creationem Ergo etc.

Ad 1^m horum dicitur, mentem Aristotelis esse, quod per generationem fit quod non est, ex aliqua materia praesupposita. Hoc autem, ut ostensum est, creationi non convenit.

Ad 2^m vero dicitur, quod dictum Commentatoris intelligitur de relatione quae advenit rei praeexistenti aut in actu, aut in potentia materiae. Talis autem non est relatio creaturae ad Deum.

CAPUT XVIII

QUOD CREATIO NON POTEST IMPUGNARI PER RATIONES SUMPTAS EX NATURA MOTUS ET MUTATIONIS.

Ex praecedenti conclusione deducitur *corollarie*: — **Vanas esse rationes impugnantium creationem ex natura motus et mutationis.**

Ostenditur autem veritas corollarii ex solutione rationum.

Primum enim **fundamentum** eorum erat: Quod oportet creationi assignari aliquod subiectum ut caeteris motibus et mutationibus; et quod oportet non esse mutari in esse; id est aliquid de non esse mutari in esse: ex quo sequebatur creationem non posse esse ex nullo subiecto.

Ad hoc autem **respondetur**; *Primo*, Quod creatio non est mutatio, sed est dependentia esse creati ad principium a quo instituitur, et sic est relatio. Et sic est tanquam in subiecto in ipso termino qui est res creata, non autem in aliquo subiecto praeexistente, sicut motus et mutatio.

Dicitur *secundo*: Quod creatio est mutatio secundum modum intelligendi tantum, inquantum intellectus accipit unam et eandem rem ut non existentem prius, et postea existentem: et sic est ibi aliquod subiectum secundum modum intelligendi tantum, non autem in rerum natura existens.

Advertendum, quod *creatio passiva*, dicitur *relatio dependentiae creaturae ad Deum*; quia, ut habetur ex doctrina S. Thomae *1, p. q., 45, a., 3*, cum actio et passio in creaturis dicant motum cum relatione, oportet quod subtraeto motu nihil remaneat de ratione actionis et passionis nisi relatio quaedam in agente, et quaedam in patiente. Ideo creatio quia (ut est ostensum) est mutatio, *si active* sumatur tanquam aliquid a Deo distinctum, dicit tantum habitudinem agentis in Deo ad creaturam; si autem sumatur *passive*, dicit relationem in creatura ad Deum tanquam ad principium totius sui esse.

Secundum eorum **fundamentum** erat: Quia si creatio est,

oportet ut sit aliqua res. Aut ergo increata, aut creata: si increata ergo Deus, si creata, ergo alia creatione, et sic erit processus in infinitum in creationibus.

Respondet S. Thomas, quod est res, cum effectus creatus realiter dependeat a Creatore, et res creata, sed non alia creatione; quod ostenditur ex *duobus*:

Primo, quia sicut accidentia et formae sicut per se non sunt, ita nec per se creantur; sed sicut cum aliis sunt, ita cum aliis creantur: ideo non oportet creationem alia creatione creari, sed eadem creatione creatur, qua ipsa creatura prima, quae dicitur per ipsam esse creata.

Secundo, quia creatio relatio est, relatio autem non refertur alia relatione, sed per seipsam, cum sit essentialiter relatio: et sic non oportet procedere in infinitum.

« *Dubia quatuor circa quatuor propositiones quae habentur in littera S. Thomae, proponuntur et solvuntur.* »

(**Primo**) Circa illam rationem quod *ideo creatio est res aliqua, quia effectus creatus realiter dependet a Creatore,* **dubitatur:** Quia eadem ratione sequetur quod creatio activa quae est relatio Dei ad creaturam, sit res quaedam. Nam sicut effectus creatus realiter dependet a Creatore, ita Creator realiter creat et producit creaturam.

(**Secundo**) Circa aliam propositionem, videlicet, quod *creatio non creatur alia creatione, sed eadem qua prima creatura,* **dubitatur**: cum enim per ipsam creetur prima creatura, sequitur quod ipsa sit sibi causa essendi; per creationem enim aliquid esse capit. Si ergo creatio seipsa creatur, ipsa a se accipiet esse.

(**Tertio**) Circa rationem quare non creatur alia creatione, quia scilicet, *accidentia et formae non creantur per se*; ex quo videtur S. Thomas velle quod creatio sit accidens, ut expressius etiam dicitur *1. p.*, ubi supra *ad 3*; et *de pot.*, ubi supra *a.*, *3*, *ad 3 ;* et *quodlib.*, 7, *a.*, *10 ad 4*, **dubitatur** ex Scoto in II, Sent., *dist.*, *1*, *q.*, *3* et *4*. Probat enim ibidem quod creatio est relatio quae realiter est eadem suo fundamento, et sic non erit accidens, cum suum fundamentum sit substantia. — Probat autem hoc: 1°) Tum quia creatura non potest esse sine tali relatione: quod autem non potest esse sine alio absque contradictione, est idem illi quando illud non est prius illo, nec simul natura cum illo, nec est inter illa essentialis ordo; sic accidit in relatione ista in ordine ad substantiam creatam. — 2°) Tum quia uniformiter convenit omni creaturae in ordine ad Deum; tale autem nulli accidit. — 3°) Tum quia lapis esset prior duratione, dependentia ad Deum, et sic esset absque hoc quod dependeret a Deo; substantia enim ex VII *Mataphys.*, est prior accidente, tempore.

(**Quarto**) Circa aliam propositionem, quod scilicet, *relatio non*

refertur alia relatione, quia est essentialiter relatio; **dubitatur**, quia S. Thomas superius arguebat, (cap. 13) quod si Deus referetur ad creaturas per relationem extra ipsum existentem, oporteret ut ad ipsam relationem referetur alia relatione, et sic procederetur in infinitum in relationibus. Ergo apud ipsum non est inconveniens, ad relationem esse aliam relationem, et sic per consequens quod una relatio, e converso, alia relatione referatur ad aliud. Sit enim relatio qua Deus refertur ad creaturam, C, relatio autem qua ad illam relationem refertur, sit B; sequitur, quod sicut Deus refertur ad C per B, ita e converso C referatur ad Deum per oppositam relationem ad ipsum B: non enim est major ratio quod Deus referatur ad unam relationem mediante alia relatione, quam quod illa relatio ad Deum referatur alia relatione.

Ad primum dubium respondetur, quod *aliud* est, formaliter loquendo, creaturam realiter dependere ad Creatorem, et *aliud* ipsam realiter a Deo produci. Produci enim realiter a Deo, dicit habere esse reale a Deo; dependere autem ad Deum, dicit rem productam ex reali esse recepto, habere in se ordinem fundamentaliter ad Deum, et causam relationis realis; et ideo oportet relationem dependentiae creaturae ad Deum, esse rem aliquam; relatio enim habens fundamentum et causam realem, est realis; et intelligo fundamentum reale, aliquid reale existens in re, ex quo res habet ut omni remoto actu intellectus ad aliud ordinetur; non autem accipio fundamentum reale materialiter, pro re videlicet reali, ex qua intellectus concipit aliquid relative.

Cum ergo *instatur,* quod eadem ratione et relatio Dei ad creaturam erit relatio realis: *negatur consequentia.* — *Ad probationem* dicitur, quod non est similis ratio, quia licet Deus realiter creet, sicut creatura realiter creatur, non tamen ex reali creatione, quae quantum ad entitatem quam dicit, est ipsa divina essentia, Deus dependet ad creaturam, quasi nullo intellectu considerante, ex ipsa divina actione et divina essentia innascatur necessario ordo ad creaturam. In creatura autem ex reali productione, qua est a Deo producta, est entitas ex qua secundum se necessario innascitur ordo ad Deum ut ad suum principium. Ratio diversitatis est, quia creatura ex Deo perfectionem et esse accipit, Deus autem ex creatura nullam accipit perfectionem.

Ad secundum dubium respondetur, et *dicitur* (*primo*) quod creatio secundum quod significatur per modum mutationis et viae, non est proprie loquendo id quod creatur, sed quo aliquid creatur. Non est autem inconveniens ut aliquid non per aliud sed seipso sit tamquam id quo aliquid est, per simplicem emanationem habens a sua causa esse. Unde hoc modo creatio non se habet ut id quod creatur, sed sicut id quo aliud creatur; sicut alteratio non est, ut sic, id quod alteratur, sed id quo aliud alteratur; unde sicut non oportet quaerere per quid alteratio alteretur suo modo, id est per

quid sit quo aliud alteretur, sed seipsa est talis; ita non oportet quaerere per quid creatio creetur isto modo, sed seipsa est talis. Argumentum autem snpponit quod ipsa significata per modum mutationis se habeat sicut quod creatur, quod est falsum.

Dicitur secundo, quod creatio secundum quod vere est relatio, creatura non creatur alia creatione: quia creari hoc modo nihil aliud est, quam habere universaliter esse ab alio, et ad illud referri tanquam principium sui esse: relatio autem non refertur alia relatione sed ipsa. Deceptio autem apud aliquos accidit, quia imaginantur creationem esse veram actionem *transeuntem* realiter mediam inter Deum et creaturam, et ipsam esse creaturae causam essendi; sed decipiuntur, quia sicut *creatio activa* non dicit aliquid egrediens a Deo quod recipiatur in creatura, sed tantum divinum velle cum habitudine actualiter producentis ad rem productam actualiter; ita *creatio passiva* non dicit aliquam veram passionem receptam a Deo in creatura. sed in ipsa creatura accipiente esse a Deo, dicit habitudinem tantum ad Deum dantem sibi universaliter esse. Unde creatura creari, non est per aliquam passionem transmutari ad esse, sed est ipsam esse universaliter a Deo per simplicem effluxum; et per consequens referri ad ipsum tanquam ad universale principium essendi. Quapropter relationem creari, nihil aliud est, quam ipsam accipere esse a Deo cum novitate essendi, quod est referri ad Ipsum tanquam ad principium sui esse. Et propterea, sicut non est inconveniens relationem referri seipsa, ita non est inconveniens quod seipsa creetur; nec sequitur quod ipsa sit sibi causa essendi, quia ipsa non est esse rei principaliter creatae causa essendi, sed ipsum divinum velle est causa essendi creaturae, relatio autem in ipsa existens, est quo formaliter creatura refertur ad Deum.

Ad evidentiam **tertii dubii** considerandum, quod creationem esse accidens negari non potest in doctrina S. Thomae, cum hoc ab ipso expresse in locis praeallegatis habeatur; veruntamen tenentes relationem a fundamento realiter non distingui, dicerent, talem relationem dici accidens, non quia sit accidens vere realiter a substantia distinctum, sed quia sua ratio est extra rationem substantiae, et intelligitur rationi substantiae advenire. Tenentes autem relationem a fundamento realiter distingui, dicunt ipsam esse vere accidens a substantia realiter distinctum. Sed quidquid sit de aliis relationibus, teneo de mente S. Thomae esse, quod relatio creaturae ad Deum, quae cum novitate essendi cointellecta, dicitur creatio, est accidens realiter distinctum a creatura quae refertur. Nec potest glossari quod intelligat ipsam esse accidens quia extra rationem substantiae sit, secundum suam formalem rationem considerata; nam *De potentia*, ubi supra, *ad 3*, inquit quod illa relatio accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subiecto, posterius est quam res creata, sicut accidens subiecto, intellectu et

natura posterius est, licet secundum rationem prout ex actione agentis innascitur, sit quodammodo prior subiecto.

Unde, ad 1m Scoti: — *Primo negatur* illa maxima qua saepenumero utitur, scilicet: « Illud quod proprie inest alicui, et sine quo illud absque contradictione esse non potest, est idem sibi realiter ». Haec enim falsa est, ut patet de subiecto et propria passione, si ponatur passio etiam per divinam potentiam a subiecto separari non posse: *ubi* enim *est necessaria connexio unius rei ad alteram et necessaria sequela, ibi unum non potest esse sine altero.* Sic est in proposito, quia enim, ut dicitur *1, p., q. 44, a. 1, ad 1,* omne ens aliud a Deo est ens per participationem, sequitur ut sit ab alio causatum. Ideo non potest esse absque dependentia ad causam, sicut nec potest homo esse quin risibilis sit.

Dicitur secundo, quod contradictio dicta de aliquibus secundum esse et non esse, non infert realem distinctionem illorum: de uno enim eorum quae sunt realiter idem, potest dici quod est, de reliquo vero, quod non est, secundum quod illa res complete habet rationem unius, alterius vero rationem non habet complete; sicut dicimus velle divinum et creationem activam esse realiter idem, et tamen antequam res crearentur erat verum dicere, *velle divinum est,* non autem, *est creatio:* quia illa entitas habebat complete rationem *velle,* non autem rationem *creationis* propter defectum termini, scilicet, creaturae. Neque etiam impossibilitas recipiendi talia contradictoria infert realem identitatem, ut dicebatur de subiecto et propria passione.

Dicitur tertio, quod creatura *dupliciter* potest accipi. *Uno modo* absolute secundum suam entitatem. *Alio modo* ut esse habet per divinam actionem, et per ipsam conservatur. *Primo* modo relatio est posterior creatura, tanquam accidens eius. *Secundo* modo est ea prior, tanquam videlicet de ratione ejus inquantum a Deo dependet: sicut enim de ratione albi inquantum hujusmodi est albedo, ita de ratione creaturae inquantum dependet ab actione divina, est relatio dependentiae ad Deum. Et quia non potest a creatura existente in natura, inquantum hujusmodi, removeri quin ab actione divina dependeat, ideo ab ipsa talis relatio dependentiae separari non potest.

Ad 2m *negatur,* quod dependentia uniformiter conveniat relationi et aliis. Alia enim quae absoluta sunt, non referuntur seipsis, quia non sunt essentialiter relatio; ipsa autem relatio seipsa refertur, quia est secundum suam essentiam ordo et relatio.

Ad 3m *dicitur,* quod non est mens Aristotelis omnem substantiam esse tempore priorem quolibet accidente, est enim aliqua substantia quae ab accidente separari non potest, et per consequens non est omni accidente prior tempore. — Sed *dupliciter* vera est. *Primo,* secundum Commentatorem VII *Metaphys., comm. 4,* de substantia corruptibili ratione materiae ex qua fit. Cum enim

materia ex qua corpus corruptibile fit, praecedat tempore id quod fit ex ea, praecedet etiam omne accidens quod ad illud consequitur. *Secundo,* quod substantia aliqua praecedit omne accidens tempore non repugnanter; nullum enim accidens potest esse sine substantia, sed bene aliqua substantia potest esse sine accidente, ejus ratione considerata, puta Deus, aut intelligentiae, etiam secundum Commentatorem XII *Metaphys., comm. 25*; quamvis enim poneretur Deum de necessitate produxisse coelum ab aeterno, et per accidens accidentia coeli esse aeterna, et sic Deum actu non praecedere tempore omne accidens; tamen substantiae divinae secundum se consideratae, non repugnat quod sit non existentibus accidentibus, eo quod ad ipsam intrinsece nullum accidens non consequatur.

Ad ultimum dubium respondetur, quod superius dicta non contradicunt his quae hic dicuntur, utrumque enim verum est. Nam si Deus ad alias res refertur relatione a se distincta et separata, ipsa relatio erit in eodem ordine cum aliis rebus; omnibus enim non solum absolutis sed etiam relativis Deus est prior, et in comparatione ad omnia est summum bonum. Ideo si relatione a se distincta refertur ad alia ut summum bonum, et primum ens, etiam ad ipsam relationem alia relatione a se distincta referretur. Non enim inconveniens est aliquid ad relationem sicut ad terminum relatione referri, huic autem non repugnat quod relatio alia relatione non referatur, nec sequitur, ex hoc quod Deus alia relatione referretur ad relationem, quod ipsa relatio alia relatione referatur ad Deum. Ipsa enim relatio est essentialiter relatio, ideo seipsa refertur, non autem Deus est essentialiter relatio, ut seipso referatur ad creaturas.

CAPUT XIX.

QUOD CREATIO EST ABSQUE SUCCESSIONE.

Secunda distinctio creationis ab actione creaturarum est, quod **actio creaturarum est cum successione, creatio autem est absque successione.**

Probatur autem **primo.** Successio est propria motui. Dictum est autem quod creatio non est motus neque mutatio quae est terminus motus. Ergo etc.

Ad evidentiam hujus rationis considerandum est, quod in aliqua actione esse successionem *dupliciter* intelligi potest. *Uno modo* intrinsece et essentialiter, sicut est in calefactione quae successive fit et habet partes sibi invicem succedentes. *Alio modo* extrinsece

et antecedenter, quia videlicet ad ipsam antecedit mutatio successiva, sicut est in illuminatione ad quam antecedit motus localis, et in generatione substantiali ad quam antecedit alteratio. Conclusio ergo S. Thomae de successione utroque modo intelligenda est. Scilicet, quod creatio est absque successione tam intrinsece quam extrinsece et antecedenter; ideo in hac ratione subsumit quod creatio neque est motus, neque terminus motus; ut per hoc quod non est motus habeat quod est absque successione intrinseca et essentiali, per hoc vero quod non est terminus motus, habeat quod est esse absque extrinseca et antecedenti successione.

Secundo prob. Inter esse et non esse quae sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium, Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia in omni motu successivo est aliquod medium inter ejus extrema, ut patet ex diffinitione medii V, *Physic.*

Advertendum, quod inquit S. Thomas, esse et non esse quasi extrema esse creationis, non autem absolute esse extrema; quia, proprie loquendo, creatio non habet duos terminos inter quos fit: sunt enim proprie termini in actione quae est cum motu, quia ibi est subiectum aliquod transiens a termino *a quo,* ad terminum *ad quem.* In creatione autem quia non est motus, non est aliquod subiectum transiens ab uno termino ad alium, sed est ibi tantum, ut dicitur *de pot., q. 3, a. 1, ad 11;* « *effluxus ab agente in factum* ». Sed tamen, quia secundum modum intelligendi apprehendimus creaturam tanquam prius non existentem, postea habere esse; ideo esse et non esse aliquo modo possunt dici termini, prout non existentia rei productae, et existentia ejus, nullo existente subiecto quod a non esse transeat ad esse, termini productionis dicuntur, modo dicto.

Sed occurrit **dubium** circa rationem: Si enim in creatione non est successio, quia inter esse et non esse medium non cadit, eadem ratione in generatione rei, accipiendo generationem ut etiam includit motum ad introductionem formae substantialis in materia, non erit successio, quia etiam illa est inter non esse et esse.

Respondetur, et *dicitur primo*, quod non est eadem ratio de creatione et generatione. In creatione enim nullum est subiectum quod disponi oporteat ad susceptionem formae substantialis, sicut est in generatione; sed statim post non esse, res creata totum suum esse simul accipit, sicut etiam disposita jam per motum materia ad formam, statim per generationem, quae est terminus motus, res accipit esse. Item, creatio est inter non esse simpliciter, quod est nullo modo esse, et esse simpliciter, quod est secundum omnes partes suas essentiales simul esse. Generatio autem est inter non esse hominem, et esse hominem, cui non esse coniungitur esse alterius formae et accidentium eius, quae oportet per motum abijci ut introducantur accidentia convenientia formae introducendae.

Quia ergo inter accidentia formae abijcendae sub tali gradu, et accidentia formae inducendae cadit medium, ad quod prius pervenitur quam ad extremum; ideo inter non esse et esse, quae sunt extrema generationis, aliquo modo potest dici quod cadat medium, licet non sit proprie dictum; cum enim ex aëre generatur ignis, et sic ex non esse ignis fit transitus ad esse ignis, oportet prius accidentia aëris ad esse remissum pervenire, et accidentia ignis in esse remisso introduci, quam materia accidentia aëris omnino amittat, et formam ignis cum accidentibus intensis suscipiat. Ideo, inter non esse ignis coniunctum formae, et accidentibus aëris, et esse ipsius ignis, cadit medium; inter non esse autem, et esse quae sunt aliquo modo extrema creationis non cadit medium, quia in ea consideratur non esse simpliciter, quod scilicet nulli esse aut formae coniungitur, inter tale autem non esse et esse, nullum cadit medium.

Dicitur secundo, quod accipiendo generationem, ut includit motum, non est inter esse et non esse praecise, sed etiam inter esse et esse, puta inter esse aëris, et esse ignis.

Tertio prob. In creatione non potest fieri praecedere factum esse. Ergo in ea non est successio. — Patet *consequentia*: quia in omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse, ut habetur VI, *Physic (text., comm., 59)* — *Antecedens* vero probatur: quia tale fieri creaturae, non esset in ipsa creatura quae diceretur fieri, cum non sit ante factum esse, nec in ipso factore, quia moveri non est actus moventis, scilicet ut subiecti, sed moti; nec in aliqua materia facti praeexistente, quia hoc est contra rationem creationis, Ergo etc.

Quarto prob. Esse substantiale creaturae non est divisibile secundum intensionem et remissionem, cum substantia non suscipiat magis et minus, nec in creatione praecedunt dispositiones ad esse creaturae, cum materia non praeexistat creationi. Ergo ibi non est successio. — Probatur *consequentia*: quia cum omnis factio successiva sit in tempore, simul dividitur tempus motus, et id super quod transit motus; nam in medietate temporis, regulariter motum pertransit medietatem magnitudinis. Divisio autem in formis divisioni temporis correspondens, attenditur secundum intensionem et remmissionem, aut ipsius formae, quae est terminus motus, aut dispositionum ad talem formam. Ergo ubi esse non capit intensionem et remissionem, nec sunt dispositiones ad ipsum, talem divisionem capientes, ibi non est successio in acquisitione talis esse.

Adverte, quod ideo dixit S. Thomas: *regulariter motum in medietate temporis medium magnitudinis pertransire*: quia si aliquid irregulariter moveretur, ut scilicet una pars motus esset intensior altera, hoc non eveniret. De veritate autem huius propositionis visum est in Primo *(cap. 20)*.

Quinto prob. In creatione nihil praeexigitur ex parte materiae, nec aliquid deest agenti ad agendum, quod postea per motum ei

adveniat. Ergo creatio est in instanti. — Probatur *consequentia*: quia successio in rerum factione ex defectu materiae provenit, quae a principio non est sufficienter ad receptionem formae disposita; unde cum est disposita, formam recipit in instanti, sicut diaphanum quia semper est in ultima dispositione ad lucem, statim ad praesentiam lucidi illuminatur, quod si requiritur motus, hoc non est ex parte illuminabilis, sed ex parte illuminantis ut fiat praesens. Ubi ergo nihil requiritur ex parte materiae, neque ex parte agentis aliquid per motum acquisibile requiritur, ibi oportet factionem instantaneam esse. — Ex his deducitur, quod simul dum aliquid creatur, creatum est, sicut simul aliquid illuminatur et est illuminatum.

Sciendum autem, quod licet simul sit creari, et creatum esse, et illuminari ac illuminatum esse, tamen ratione distinguuntur; quia creari dicit ipsum esse creaturae cum actuali novitate essendi et habitudine actualis dependentiae ad Deum, creatum autem esse, dicit ipsum totale esse rei positum in actu a Deo, non autem dicit habitudinem actualis dependentiae cum tali novitate essendi.

Ultimo confirmatur auctoritate Genes. I. 1. Ubi enim dicitur: *In principio,* scilicet temporis, secundum Basilium, *creavit Deus coelum et terram,* datur intelligi creationem instantaneam esse, cum principium temporis sit instans.

CAPUT XX.

QUOD NULLUM CORPUS POTEST CREARE.

Postquam determinavit S. Thomas de creatione secundum se, nunc determinat de ipsa quantum ad *suppositum creans*. Et ponit *duas conclusiones* quarum,

Prima est: **Nullum corpus potest aliquid per modum creationis producere.**

Probatur primo: Quidquid fit per corpus, fit successive. Sed creatio non habet successionem. Ergo etc. — Probatur *major*: Nullum corpus agit nisi moveatur. Ergo non agit nisi in tempore. Ergo successive agit. — Patet *prima consequentia:* quia omne quod movetur, in tempore movetur. — *Antecedens* vero probatur: quia oportet agens et patiens, vel faciens et factum, esse simul. Simul autem sunt quae sunt in eodem loco, ex V. *Physic.* (*text. comm. 22*). Locum autem non acquirit corpus nisi per motum.

« *Quomodo haec propositio*: « nullum corpus agit nisi moveatur ». *veritatem habeat ad mentem S. Thomae* ».

Circa hanc propositionem: *Nullum corpus agit nisi moveatur*; **Dubium** occurrit:

1°) Nam apud S. Thomam *1, p., q. 66, a. 3 ad 2*, et *quodlib. 6, a. 19,* coelum empyreum influit in corpora inferiora, et tamen, secundum ipsum, illud est immobile. Ergo non est universaliter verum quod corpus non agat nisi moveatur.

2°) Praeterea, carbonibus ignitis manentibus immotis, si aliquid apponatur calefactibile, illud calefiet. Ergo ad hanc actionem, quae est calefactio, non requiritur ut corpus calefaciens moveatur.

Ad hujus evidentiam attendendum est, quod non sufficit hoc loco glossare propositionem S. Thomae de motu pure locali, in quo nullum corpus movet pure localiter, nisi et ipsum moveatur, ut eam in Primo Libro (*cap. 13, 20*) exposuimus, sic loco illo exigente. Manifeste enim patet quod hic loquitur de actione productiva rei, non autem de locali motione. — Non sufficit etiam glossare quod corpus non agit nisi moveatur actu aut potentia: quia ex probatione hic adducta, et ex sequenti ratione, constat intentionem S. Thomae esse, quod corpus non agit nisi actu moveatur. — Non sufficit etiam dicere, quod intelligitur, nullum corpus agere nisi moveatur, idest nisi ab alio dependeat in agendo, sicut causa secunda dependet a prima; quoniam satis manifestum est hoc loco intelligi oportere, ipsum localiter moveri, ut ex ejus probatione patet. — Non sufficit denique glossare, juxta distinctionem positam de duplici actione corporis in Quaestionibus *De Potentia, q. 5, a. 8,* quod habet veritatem de actione conveniente corpori inquantum corpus est, quae scilicet est materiae transmutativa non autem de actione conveniente corpori inquantum attingit ad ordinem substantiarum separatarum, quae scilicet est ad quandam diffusionem similitudinis suae formae, modo quodam spirituali, cujusmodi est actio coloris causantis suam speciem in medio. Nam ratio quae hic adducitur, ita concludit de una actione sicut de alia. Probatur enim hac ratione, quia movens et motum, agens et patiens, faciens et factum, oportet esse simul et in eodem loco. Constat autem in omne genere actionis verum esse, oportere agens et patiens, faciens et factum, esse simul, loquendo de agente et faciente proximo et immediato. Unde et Aristoteles eam declarat esse veram in motu alterationis ex actione sensibilis in sensum. (VII *Physic.*). Ergo etc.

Propterea mihi videtur dicendum, salvo semper meliori judicio, quod haec *propositio habet veritatem,* ad mentem S. Thomae, *in omni genere actionum quibus aliquid de novo producitur,* sive de nova actione corporis: *duabus* tamen *conditionibus* observatis. *Prima* est, quod corpus agens aliquid de novo, non sit intrinsece

transmutatum, id est non aliter se habeat quantum ad virtutem qua agit, quam se haberet prius. *Secunda*, quod etiam nulla sit facta omnino transmutatio ex parte passi, sed eodem modo se habeat sicut prius. Sic enim intellecta hac propositione, manifesta est ejus veritas ex probatione S. Thomae. Nam si agens, puta calefactivum, debet aliquod calefactibile de novo calefacere, quod prius non calefaciebat, hoc non potest esse, nisi quia, aut aucta est virtus calefactivi, aut calefactibile est magis dispositum quam prius, aut quia calefactivum est factum propinquum calefactibili, per suum motum ad calefactibile, vel per motum celefactibilis ad ipsum. Si ergo tollatur augmentum virtutis a calefactivo, et ponamus suam virtutem eodem modo se habere sicut prius, si etiam removeamus a patiente omnem mutationem, et ponamus ipsum non esse magis dispositum quam prius, non esseque magis appropinquatum calefactivo quam prius, per suum motum; relinquitur novam calefactionem hujus calefactibilis ab hoc calefactivo non provenire, nisi ex hoc quod calefactivum est magis appropinquatum calefactibili quam prius, per motum suum localem, per quem factum est simul cum ipso.

Quod autem haec expositio sit de mente S. Thomae patet ex *duobus*. — *Primo* ex eo quod intendit probare per hanc propositionem; nullum corpus posse creare, producendo videlicet aliquid de novo secundum totam ejus substantiam. Ad hoc enim probandum sufficit, nullum corpus posse agere aliquid de novo, illis duabus conditionibus observatis, nisi moveatur. Nam constat, quod corpus habens virtutem creativam, si aliquid tale poneretur, non potest secundum ipsam virtutem creativam augeri ut possit nunc creare et non prius: quum, si ponatur talis virtus in aliquo, ipsa sit stabilis atque immutabilis virtus, omnia etiam creabilia eandem requirunt, eo quod virtus creativa sit productiva totius entitatis rei; et idcirco non est major indispositio in uno creabili quam in alio. Constat etiam quod creabile non potest, antequam creetur, transmutari, aut secundum majorem sui dispositionem, aut secundum majorem appropinquationem ad creans per motum suum; cum creabile nihil sit in rerum natura antequam creetur. Relinquitur ergo quod nulla est ratio quare corpus debeat aliquid de novo creare, nisi quia per motum localem, suum pervenit ad locum, in quo aliquid est creandum, ut faciens et factum sit simul.

Secundo idem patet, quia aliter ratio S. Thomae nulla esset. Nisi enim cum illis conditionibus illa propositio intelligatur, non sequitur: quia agens et patiens oportet esse simul, quod oportet agens localiter moveri ad hoc ut sit simul cum passo: diceretur enim, quod sufficit ut patiens moveatur ad ipsum agens ad hoc ut cum ipso sit simul et ejus suscipiat actionem.

Ad 1^m^ igitur in oppositum dicitur, quod illa actio qua coelum

empyreum influit in corpora inferiora, non est actio nova sed coëva ipsi coelo empyreo. Unde S. Thomas in loco adducto, ex Prima parte, inquit, quod imprimit in primum coelum, quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile, puta virtutem continendi et causandi. Constat autem istam virtutem continendi et causandi esse coëvam coelo.

Ad 2^m dicitur, quod non est contra sensum propositionis. Nam tunc deficit secunda conditio: mutatio enim ponitur ex parte combustibilis, dum ponitur quod de novo carbonibus apponatur.

Sed contra istam interpretationem *dubitatur dupliciter:*

Primo, quia ex ipsa videtur haberi quod motus localis non requiratur ad actionem corporis nisi ad hoc ut agens sit praesens patienti, et sit simul cum eo: Hoc autem videtur esse contra doctrinam S. Thomae *de pot., q., 2, a., 8* et *1, p., q., 115, a., 3,* et *2, sent., dist., 2, q., 2. a., 3* et *dist, 15, q., 1 a., 2,* tenentis quod motus localis coeli requiratur ad agendum etiam ut ratio agendi, et ut causa aliorum motuum, propter quod tenet quod ipso cessante, cessabit omnis transmutatio naturalis.

Secundo, quia ex ista interpretatione non sequitur quod quidquid fit per actionem corporis fiat successive; sed tantum quod ipsam actionem praecedat motus successivus. Hoc autem non est ad mentem S. Thomae qui infert, ex eo quod nullum corpus agit nisi per motum, omne quod fit per actionem corporis fieri successive. Ergo etc.

Ad primum horum: *Dicitur primo,* quod non est mens S. Thomae, unicuique corpori agenti motum localem illi inexistentem esse sibi rationem agendi; quoniam ut ostensum est, potest aliquod corpus agere etiamsi non moveatur localiter, si inquam, passum ad ipsum moveatur; sed tantum ad hoc ut agens sit simul cum passo, et faciens cum facto, illis conditionibus dictis existentibus, ut superius est ostensum.

Dicitur secundo, quod cum hoc stat motum localem corporis coelestis ista inferiora alterantis, esse sibi rationem agendi aliquo modo, et motum localem coeli esse causam omnium motuum inferiorum, ut habetur VIII Physic., et ideo haec interpretatio in nullo contradicit doctrinae S. Thomae.

Ad secundum dicitur, juxta distinctionem factam in praecedenti Capite, *ratione prima,* quod ex ista interpretatione sequitur, omne quod fit, fieri successive, extrinsece et antecedenter, licet non sequatur omne tale intrinsece fieri successive: Hoc autem sufficit proposito S. Thomae, quia creatio neutro modo est successiva, cum neque sit motus neque terminus motus, ut superius est ostensum.

Secundo prob. Nihil fit a corporis actione nisi per motum aut mutationem facti. Sed creatio non est motus neque mutatio. Ergo etc. — Probatur *major*: Nullum corpus movet nisi motum. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia omne agens quod agit

inquantum movetur, de necessitate movet illud in quod agit, cum enim factum et passum consequantur dispositionem agentis et facientis; oportet, si agens non in eadem dispositione manens, sed ut consecutive per modum variatur, agit, quod etiam in patiente et facto quaedam renovatio dispositionum fuit, quod sine motu esse non potest.

Tertio prob. Nullum corpus tota sua substantia agit, etsi totum agat. Ergo totam substantiam rei non potest producere. Ergo non potest creare. — *Ultima consequentia* patet ex ratione creationis. — *Antecedens* vero probatur: quia si tota sua substantia ageret, totum esset forma, eo quod omne agens agat per formam, quod est falsum, cum etiam habeat materiam. — *Prima* etiam *consequentia* probatur: quia non potest esse productivum totius substantiae facti quod non tota sua substantia agit: Hoc autem probatur: - 1) Tum quia agens et factum oportet esse similia quantum scilicet ad id quo agens agit; et ideo si agit tantum per partem suae substantiae, non assimilabitur sibi factum materiale nisi quantum ad partem substantiae; et sic non producetur nisi pars substantiae facti. Nam si dicamus aliquid materiale agere per formam per quam est actu, non autem per materiam, producet in effectu similitudinem formae suae dumtaxat, non autem materiae suae, et sic materia facti non erit ab ipso producta. — 2) Tum ex processu Aristotelis VII *Metaph.* (*text. comm. 28)* e contrario arguentis, quod forma sine materia quae se tota agit, non potest esse causa proxima generationis secundum quam sola forma in actum educitur.

Advertendum, quod in littera addit S. Thomas antecedenti: *etsi totum agat*: quia *aliud* est aliquod totum agere, et *aliud* sua tota substantia agere: in *prima* enim denotatur ipsum agens completum agere; in *secunda* autem, quamlibet partem substantiae, si partes habet, esse sibi rationem agendi. *Primum* autem corpori convenit; ipsum enim totum, id est completum et perfectum, est suppositum quod agit; sed *secundum*, sibi non convenit; quia non quaelibet pars suae substantiae est sibi ratio agendi. De fundamento hujus rationis satis dictum est in praecedentibus.

Quarto prob. Creare non est nisi potentiae infinitae. Sed nullum corpus est potentiae infinitae. Ergo etc. — *Minor* est Philosophi VIII *Physic.* (*text. Comm. 28*) — *Major* autem probatur: Tanto agens majoris potentiae est, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest; ut quod ex aqua potest ignem producere, quam quod ex aëre. Sed ubi omnino potentia praeexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatae distantiae proportio. Ergo potentia agentis quae aliquid nulla praeexistente potentia instituit, excedit omnem proportionem quae considerari potest ad potentiam aliquid ex materia facientis. Ergo etc.

« *An et quaenam sit proportio virtutis agentis ex nulla potentia, ad virtutem agentis ex aliqua potentia.* »

Circa probationem ejus quod assumit S. Thomas, quod scilicet: *creare non est nisi potentiae infinitae:* **dubitatur** ex Scoto in IV *Sent.* Dicit enim, quod licet distantia nullius potentiae ad actum, nullam habeat proportionem ad illam quae est alicujus potentiae ad actum, non tamen oportet nullam esse proportionem virtutis agentis ex nulla potentia, ad virtutem agentis ex aliqua potentia: quia illae distantiae sunt improportionabiles, eo quod una negativa, altera positiva; *positivi enim ad negativum nulla est proportio*: positivum autem non est improportionabile alteri positivo nisi propter infinitatem in altero. Unde, una distantiarum illarum non est proportionabilis alteri; quia altera non habet quantitatem secundum quam possit proportionari, sicut punctus est improportionabilis lineae quia non est quantus.

Sed si considerentur diligenter verba S. Thomae in hac responsione, ista responsio nulla est. — *Dupliciter* enim possunt comparari aliqua potentia et nulla potentia passiva. *Uno modo* absolute et secundum se, et sic nec inter illa est proportio, nec sunt de genere eorum inter quae nata est esse proportio, sicut nec inter punctum et lineam. *Alio modo* secundum distantiam et elongationem ab actu, et sic inter aliquam potentiam et nullam potentiam, nulla quidem est proportio, sed tamen sunt de genere eorum inter quae nata est esse proportio. Inter elongationem enim unam ab actu, et aliam elongationem potest esse proportio.

Nam magis elongatur a forma ignis potentia quae est sub forma terrae, quam potentia quae est sub forma aeris; sicut, licet linea infinita nullam habeat proportionem ad lineam finitam, sunt tamen de genere eorum inter quae nata est esse proportio, quia inveniuntur aliae lineae habentes inter se proportionem.

Hoc ergo *secundo modo* comparat S. Thomas aliquam potentiam: quia nulla potentia nullam proportionem habet ad aliquam potentiam, si in ratione elongati ab actu utrumque illorum consideretur: eo quod distantia nullius potentiae, in infinitum excedat distantiam alicujus potentiae ab actu, sicut linea infinita excedit lineam finitam improportionaliter. Quod autem hunc sensum intendat S. Thomas patet ex verbis ejus cum inquit: « Ubi omnino potentia praeexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatae distantiae proportio. » — Ecce quod accipit improportionem unius ad alterum, secundum quod unum alterum improportionabiliter, sive in infinitum, excedit; non autem ut dicuntur improportionabilia quae sunt de genere eorum inter quae non est nata esse proportio: ad talem autem improportionem secundum excessum sequitur improportio virtutum agentium secundum excessum; quia, ut assumptum est in ratione; *tanto agens majoris potentiae est,*

quanto potentiam magis ab actu distantem, in actum reducere potest. — De hac ratione in Primo libro Cap. 43 (*pag. 265*) amplior sermo habitus est, ideo haec satis nunc sint.

Quinto prob. Movens et motum, faciens et factum oportet esse simul: VII *Physic.*, (*text. Comm. 10*). Sed corpus agens non potest adesse suo effectui, id est, simul esse cum illo nisi per contactum. Ergo ad hoc ut agat, necesse est ut tangat. Ergo necesse est esse aliquid aliud praeexistens. Ergo non potest creare. — Probatur *secunda consequentia*: quia tactus alicujus est ad alterum, id est: omne quod tangit, aliquid aliud a se tangit.

Ex hoc patet error dicentium, coelum causam materiae elementorum esse. Nam materia non potest nisi per creationem produci, cum sit primum subiectum.

CAPUT XXI.

QUOD SOLIUS DEI EST CREARE

Secunda conclusio est: **Creatio est propria Dei actio, et solius Dei est creare.**

Probatur primo. Prima actio est primi agentis propria. Sed creatio est prima actio. Ergo est propria Dei qui est primum agens. — Patet *major*; quia secundum ordinem agentium, oportet esse ordinem actionum: eo quod nobilioris agentis nobilior sit actio. — *Minor* vero probatur: quia creatio nullam aliam actionem praesupponit, scilicet *transeuntem*, omnes autem aliae praesupponunt eam.

Sed occurrit **dubium** circa illam propositionem: *Prima actio est primi agentis propria*: — *Aut* enim accipitur prima actio secundum ordinem naturae et perfectionem; *aut* secundum ordinem generationis. Si *secundo modo*, tunc probatio nulla est, quae de primitate secundum dignitatem procedit. Si *primo modo*, tunc major est falsa: quia creatio non est aliis prior dignitate, cum non dicatur prior aliis, ut patet ex probatione, nisi quia aliis praesupponitur; quod non arguit nisi prioritatem generationis; prius autem generatione est imperfectius.

Respondetur, quod intelligitur de prioritate naturae et perfectionis, et dicitur, quod bene subsumitur; quia creatio non solum est prior secundum ordinem generationis, sed etiam secundum perfectionem; cum, ut ostensum est, requirat virtutem infinitam in agente, quod aliae actiones particularium agentium non requirunt. — Cum autem *instatur*, quia prius secundum generationem est imperfectius: — *Dicitur*, quod verum est in uno et eodem procedente de potentia ad actum; prius enim tale pervenit ad esse imperfectum

quam ad esse perfectum; prius ad id quod est potentiale, quam ad id quod est actuale: Sed in diversis non est verum, maxime in actionibus diversorum agentium subordinatorum; quia oportet ut primi agentis actio, quae est perfectissima, actionem secundarii agentis praecedat, sicut et ipsa secundaria agentia a prima causa virtutem agendi habent.

Secundo prob. Si aliquid aliud a Deo posset creare, hoc esset, quia illud esset universalis causa essendi: quia scilicet nihil posset esse, quod ab ipso causatum non esset. Sed hoc est falsum, quia solus Deus est universalis causa essendi. Ergo etc. — Patet *sequela*: quia per hoc ostensum est quod Deus creat, quia nihil potest praeter ipsum esse non ab ipso causatum.

Attendendum, quod per hoc quod nihil potest esse non causatum a Deo, vult habere S. Thomas, quod solus Deus causat quidquid est in re, non autem aliquid aliud agens, cum materiam non causet. Et ideo solius Dei est creare, cum creare sit producere quidquid pertinet ad esse rei.

Tertio prob. Esse est primum causatum. Ergo propria causa essendi simpliciter est agens primum et universale, quod est Deus. Sed esse simpliciter per creationem causatur, quia non potest aliquid praeexistere quod sit extra ens simpliciter. Ergo etc. — Probatur *antecedens*; quia esse est communissimus effectus. — *Consequentia* etiam probatur: quia oportet effectus causis esse proportionatos, ut particulares effectus causis particularibus, universales autem, universalibus correspondeant.

Quia autem aliquis posset *instare* contra hanc rationem, dicendo quod esse non solum producitur per creationem, sed etiam per actionem aliarum causarum; ideo hanc obiectionem removet inquiens, quod: « alia agentia non sunt causa *essendi simpliciter*, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album ».

Circa *antecedens* hujus rationis (*Esse est primum causatum*) advertendum, quod cum *primum* multipliciter accipi possit, sicut et multiplex est ordo; hoc loco intelligitur *primum* primitate *communitatis* et *praesuppositionis*. Est enim *esse* communissimus effectus, eo quod nihil producatur nisi accipiat *esse*, et omnis alia perfectio adveniens alicui in actu, praesupponat rem esse. Nihil enim potest esse homo, aut album, aut musicum in rerum natura, nisi sit ens; sicut nihil est homo nisi sit substantia. Quomodo enim dicimus substantiam esse primum in genere substantiae, quia de omnibus praedicatur quae in praedicamento substantiae continentur, et quia nullum inferiorum praedicatorum alicui convenit, nisi supposito quod sit substantia; ita in genere existentium, *esse* est primum, quia de omnibus quae in genere existentium sunt, praedicatur in concreto, et nullum *esse* particulare rei convenit, nisi praesupposito quod sit.

« *Quo sensu agens primum sit causa essendi simpliciter, et esse simpliciter sit proprius effectus Dei* ».

Circa hanc propositionem: *Causa essendi simpliciter, est agens primum, alia vero agentia non sunt causae essendi simpliciter sed essendi hoc*: considerandum, quod ly *simpliciter*, potest determinare ly *est*, et potest determinare ly *essendi*. — *Primo modo* sensus est, quod ista propositio: *Deus est causa essendi*: est vera simpliciter et absolute, non tantum secundum quid, sicut ista: *ignis est calidus*. Ista autem: *Sortes est causa essendi*; non est simpliciter vera, sed tantum cum ista adjunctione, *istrumentaliter*; sicut ista: *sol est calidus*: quae non est vera nisi cum ista adjunctione, *virtualiter*. Et iste sensus fortassis quidem est verus etiam pro secunda parte: cum causare *esse* non conveniret creaturae, nisi ut est instrumentum divinae virtutis; ut inferius Tertio Libro (*cap. 66*) multis rationibus ostenditur, sed non est hic intentus.

Secundo modo sensus est, quod Deus est per se causa essendi absolute et absque ulla limitatione; in quo ostenditur quod est causa cuiuscunque pertinentis ad esse rei, et cuiuscunque participantis rationem essendi inquantum huiusmodi. Sicut cum dicimus quod obiectum visus est coloratum simpliciter, intelligimus quod coloratum absque ulla limitatione et contractione est visus obiectum, et idcirco potest visus in omne coloratum. Alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, idest absque limitatione, sed essendi hoc, puta hominem vel album, et ideo non sunt causa cuiuscunque pertinentis ad rationem essendi, neque cuiuscunque pertinentis ad esse rei.

Huic autem si addatur, quod Deus est propria causa essendi, ita quod proprius eius effectus est ens simpliciter, sequitur quod *esse*, in quantum huiusmodi, est ratio quare aliquid a Deo producatur, et quod *esse*, primo et per se producitur a Deo. Ratio autem quare aliquid producitur ab aliis, non est *esse*, sed esse hoc, puta hominem aut album, ut hic dicitur. Producit enim Deus unumquodque primo et per se inquantum est ens, quia produxit ipsum postquam omnino nihil erat; alia autem, si quid producunt, producunt inquantum est hoc vel tale ens. Unde cum ens absolute et absque limitatione primo et per se per creationem producatur, quae est ex nullo praesupposito, optime sequitur quod creatio solius Dei sit actio, non autem alicuius alterius particularis agentis.

Cum ergo inquit S. Thomas, quod *Deus est propria causa essendi simpliciter*, sensus est: et quod est causa essendi secundum totum ambitum entis per participationem, sive causati, non autem alicuius tantum particularis modi essendi; et quod *esse* est formale et adaequatum obiectum divinae potentiae. Alia autem, licet causent esse, non tamen causant quidquid esse participat, sed causant tantum id quod participat aliquem particularem modum essendi ut

sic: puta esse hominem, aut equum, aut aliquid huiusmodi. Neque etiam esse est formale et adaequatum obiectum alicuius particularis agentis.

Ex his patet, Scotum male intellexisse mentem S. Thomae, dum arguit IV, *Sent. q, 1,*: — *Esse* simpliciter non esse proprium effectum Dei, quia etiam agentia particularia causant esse. — Aexistimavit enim quod nulla alia causa apud S. Thomam, excepto Deo, daret *esse*, quod nunquam somniavit S. Thomas. Non enim consideravit Scotus, quid illi termini: *propria* et *simpliciter* importent. Concedit quidem S. Thomas alias causas dare *esse*, negat autem illas esse causas proprias essendi simpliciter, sed hoc solius Dei esse voluit.

Sed contra hoc ex verbis ipsius Scoti argui potest: — *Esse simpliciter* et *esse hoc*, in eodem sunt realiter idem, sola ratione distincta, sicut commune et limitatum. Ergo quod causat *esse hoc* in isto, causat etiam *esse simpliciter*; licet secundum propriam rationem referatur *esse* huius in causam particularem, secundum autem communem rationem ipsius *esse* referatur in Deum. Et per consequens sequetur, quod alia causa creet, quia creare est producere *esse simpliciter.*

Respondetur, quod instantia haec procedit ac si diceremus, quod hac sola ratione Deus est causa propria essendi simpliciter, quia ipsius solius sit in quacumque re producere ens commune ut de ipsa re dicitur, alia autem producant hoc ens. — Sed hic non est sensus verborum S. Thomae. Intendit enim quod Deus habet pro obiecto adaequato formali suae potentiae, rationem ipsius *esse* illimitate, et quod est causa essendi omnibus quibus quomodocunque convenit *esse.* Unde est causa essendi simpliciter Sortis, quia est causa omnium quae ad *esse* Sortis pertinent, et producit ipsum primo et per se inquantum est ens; et quia omnia quae sunt in Sorte, et ipsa etiam materia, pertinet ad *esse*, ideo Deus causat omnia quae in Sorte sunt. Non sic autem causat *esse*, particularis causa Sortis, quia non causat omne quod participat esse in Sorte, sed tantum ipsam formam, materiam autem non causat quantum ad suum esse potentiale, licet det sibi hoc esse actuale, inquantum idem est esse actuale totius et partium. Neque causat Sortem primo et per se, inquantum est ens, cum prius praecesserit ens ex quo factus est Sortes, sed inquantum est hoc ens.

Ad argumentum ergo dicitur, quod creare non est producere quomodocumque id quod est ens commune *materialiter*, sed est producere ens primo et per se, et *formaliter* inquantum est ens: hoc autem modo non producit ens agens particulare, sed tantum primo modo. Non enim producit ens primo et *per se,* cum producat ex aliquo ente, neque producit ipsum inquantum est ens; sed producit ens *per accidens*, inquantum videlicet, est materialiter idem quod hoc ens. Unde *negatur consequentia.*

Circa autem probationem illius propositionis: *Solus Deus est*

causa essendi simpliciter, quia videlicet effectus universalis requirit causam universalem: **Dubitat** Scotus. — Quaerit enim, *utrum universale* tam in subiecto quam in praedicato accipiatur pro universali secundum *perfectionem*; *an* pro universali secundum *praedicationem; an* in subiecto accipiatur universale secundum *praedicationem,* in praedicato autem, universale secundum *perfectionem.* Si *primum,* tunc *minor* est falsa, quia *esse* non est perfectius aliis: quod enim includitur in multis non est perfectius quocunque illorum in quibus includitur. Si *secundum,* non concluditur quod Deus, sed quod *ens* quod est praedicatum universalissimum, sit propria causa essendi, Deus enim non est communis per praedicationem. Si *tertium,* sic *major* est falsa. Non enim effectus universalissimus secundum praedicationem est a causa universalissima secundum perfectionem, potest enim esse a causa imperfecta, quia salvatur in pluribus imperfectis.

Respondetur, quod accipitur *universalitas* in *effectu* quidem secundum *praedicationem,* in *causa* vero, secundum *perfectionem.* Sed causalitatem universalis accipio non tantum secundum communem rationem universalis, quod de pluribus praedicatur, sed etiam quantum ad totum ambitum illius rationis communis. Sic enim effectus universalissimus secundum praedicationem, secundum totum ejus ambitum, id est, quantum ad omnia quae participant illa ratione, est a causa universalissima secundum perfectionem: quia quanto virtus causae est altior et perfectior, tanto ad plura se extendit; et sic oportet objectum formale virtutis universalioris secundum perfectionem, esse universalius secundum praedicationem, alioquin non ad plura perfectior virtus se extenderet.

Cum autem *instatur,* quia effectus communis potest esse a causa imperfecta; — *Dicitur,* quod potest quidem esse a causa imperfecta *materialiter*, et secundario, et per accidens, ut salvatur in aliquo particulari determinato, non autem *formaliter,* et primo, et per se, et secundum totum ejus ambitum, quomodo dicimus universalissimum effectum secundum praedicationem, requirere causam universalissimam secundum causalitatem et perfectionem.

Et sic patet, omnes Scoti obiectiones procedere ex non intelligentia rationis et fundamenti S. Thomae.

Quarto prob. Quidquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis. Sed omnis alia causa praeter Deum, habet esse causatum. Ergo nulla alia causa est causa essendi nisi ut instrumentalis et agens in virtute alterius. Sed instrumentum non adhibetur alicui nisi per viam motus, cum ratio instrumenti sit, ut sit movens motum; creatio autem non est motus. Ergo etc. — Probatur *major; Primo* quoad *primam partem*: quia aliter aliquid esset suiipsius causa: sicut Sortes cum sit id quod est per humanitatem,

si esset prima causa humanitatis, esset suiipsius causa. — Quoad *secundam* vero *partem,* probatur a signo: tum quia necesse est ut generans univocum, sit quasi agens instrumentale respectu ejus quod est primaria causa totius speciei; tum etiam, quia omnes causas agentes inferiores, oportet reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias: quia videlicet, et agens univocum et causa inferior est aliquid causatum secundum naturam suam.

Advertendum primo, quod prima causa alicujus naturae, sic ad illam naturam comparatur, quod illa a nullo causari potest, quin ab ipsa prima causa causetur: *nulla enim causa secunda agit nisi mota a prima:* quia prima prius et immediatius agit in effectum, quam secunda; ut dicitur in Libro *De causis.* Ideo, si aliquid habet naturam ab aliquo causatam, oportet ut eam a prima causa principalius habeat; et sic tale habens naturam ab aliquo causatam, si sit prima causa illius naturae, oportet ut sit causa suae naturae; et quia a natura sua est id quod est, ideo sequitur ut sit causa sui ipsius, sicut dabat exemplum S. Thomas de Sorte, cujus humanitas est ab aliquo causata, puta, a Platone. Si enim Sortes sit prima causa humanitatis, Plato non poterit causare humanitatem Sortis, nisi simul concurrat causalitas Sortis, quia secunda causa non agit sine prima. Et sic etiam Sortes erit causa propriae humanitatis et suiipsius, quia a sua humanitate habet ut sit hic homo. Hoc est fundamentum hujus rationis.

Advertendum ulterius, cum dicitur: *causatum secundum aliquam naturam, si sit causa illius naturae, esse causam secundam et instrumentalem*; quod causam *instrumentalem,* vocat hoc loco S. Thomas, causa quae agit ut ab alia priori causa movetur, licet eundem effectum causae primae producat. Sic enim omnis causa secunda est causa instrumentalis, et omne agens univocum est causa instrumentalis, id est secunda agens, ut movetur a primaria causa totius speciei. Agens enim univocum cum habeat esse causatum secundum naturam speciei, non potest esse causa prima illius speciei; quia, ut arguebatur, esset causa suiipsius: sed cum causat sibi simile in specie, est causa illius naturae, secundaria tantum in comparatione ad causam totius speciei; licet in comparatione ad alia, quibus utitur ut instrumentis, dicatur causa prima.

« *Ratio instrumenti, ut instrumenti, est causare per viam motus, et ideo causa instrumentalis non potest agere creando* ».

Circa hanc propositionem: *Instrumentum non adhibetur ad aliquid causandum nisi per viam motus, quia est movens motum*; **dubitatur.** — quia ly *per viam motus,* ex parte instrumenti *aut* passive, *aut* active sumitur. *Primo modo* est sensus: quod instrumentum non applicatur ad aliquid causandum, nisi ex hoc quod ipsum instrumentum movetur a principali causa: et hunc sensum innuit probatio cum dicitur, quia est *movens motum.* Sed tunc

neque videtur propositio vera, neque propositum videtur concludere. — Non est quidem vera, quia cum intelligentia agit in virtute primae causae, non movetur, proprie accipiendo motum, cum motus proprie solum corporalibus conveniat, sed tantum improprie; prout omnis receptio aut applicatio ab alio ad agendum, dicitur motus. Loquimur autem hic de motu proprie dicto, quem dicimus a ratione creationis removeri. — Non concludit autem propositum, admisso etiam quod vera sit, quia non sequitur: *Instrumentum non agit nisi ipsum moveatur. Creatio non est motus. Ergo instrumentum non potest creare.* Minor enim non subsumitur recte sub majore; deberet enim subsumi: *Sed creans non est motum. Ergo creans non est instrumentum;* quod sane non est ad propositum. — *Secundo modo* est sensus: quod instrumentum non agit nisi per motum, id est non producit effectum nisi aliquid movendo. Et si sic sumatur, non videtur probatio ejus ad propositum esse: non enim ex hoc quod ipsum instrumentum est movens motum, probatur quod agat movendo, sicut licet superior angelus illuminando inferiorem, sit instrumentum Dei ipsum illuminantis, et sic sit movens aliquo modo motum, non tamen illuminat inferiorem movendo.

Ad hujus evidentiam considerandum est: quod licet diversa genera instrumentorum sint, in hoc tamen omnia agentia instrumentalia, ut instrumenta sunt, conveniunt, quod non movent nisi mota ab iis quorum sunt instrumenta: non enim essent instrumenta si per seipsa tantum operarentur: cum ipso instrumento utatur agens principale ad suum effectum inducendum, ut patet in omnibus artificialibus instrumentis. Sed verum est, quod non omnia instrumenta eodem modo moventur ad agendum: quaedam enim per motum localem applicantur ad operationem; ut patet cum artifex utitur serra ad faciendum scamnum: quaedam per alterationem, sicut cum ignis aërem calefacit, ut per illum forma ignis introducatur in materia: quaedam per motum spiritualem a prima causa, sicut cum intelligentia a Deo mota operatur; tunc enim movetur instrumentum improprie, prout omnis receptio ab altero dicitur motus.

In proposito ergo accipitur motus largo modo, ut scilicet extenditur ad motum, et *proprie* dictum et *improprie*; et intelligitur de motu instrumenti tam *passive*, quam *active*; et est sensus: quod instrumentum non adhibetur ad agendum, nisi moveatur a principali agente, prout omnis receptio dicitur motus, et nisi moveat aliquo modo. Sic autem intellecta propositione, optime probatur propositum. Si enim de ratione instrumenti est, ut sit movens aliquo modo ab alio motum, et non agit nisi motum, oportet ut et ipsum non agat nisi movendo aliquid, aut vero motu, aut improprio: et sic quomodocunque ipsum moveatur, oportet ut sua actione aliquod praeexistens subiectum moveat, actio enim sequitur motum agentis. Si

enim ageret nihil movendo, sed totam rei substantiam producendo, tunc actio instrumenti, ut instrumentum, non esset ipsi instrumento proportionata, cum ipsum instrumentum ageret motum ab alio, et effectus produceretur non per motum alicuius ab instrumento. Creatio autem nullo modo est motus, neque proprie accipiendo motum, neque improprie, prout omnis actio circa subiectum praeexistens dicitur motus: quia creatio nullum supponit subiectum ipsius actionis receptivum. Ideo sequitur quod causa instrumentalis non ageret creando.

Quinto prob. Et est confirmatio prioris rationis. Probatur enim, quod nihil potest creare sicut instrumentum. — Instrumentum non adhibetur, nisi ut influentia primi agentis perveniat ad causatum per instrumentum. Ergo oportet ut in eo quod per instrumentum causatur, sit aliquid recipiens influentiam primi. Sed hoc est contra rationem creationis, nihil enim praesupponit. Ergo etc.

Ex hoc igitur et praecedentibus rationibus simul sumptis habetur, quod nihil aliud praeter Deum potest creare, neque sicut principale agens, neque sicut instrumentum.

Sexto prob. Si aliquid instrumentaliter agit ad creationem, sequitur quod aliquid sit effectum per operationem instrumentalis creantis, quod sit prius via generationis quam esse quod est effectus principalis creantis. Sed hoc est impossibile, cum quanto aliquid est communius, tanto sit prius via generationis; ut patet ex Aristotele in Libro *De generatione animalium*. Ergo etc. — *Antecedens* probatur: Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem sibi propriam et connaturalem, ut patet in calore naturali animalis, et in serra. Ergo si aliquid est instrumentum creationis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam suae naturae: sed effectus correspondens actioni propriae instrumenti est prior, via generationis, quam effectus respondens principali agenti, cuius signum est quod finis intentus, qui est ultimum in exsecutione, respondet primo agenti, ut patet in rebus artificialibus. Ergo etc.

Circa hanc propositionem in hac ratione intellectam, quod *esse tanquam quid universalissimum est prius via generationis quam effectus cuiuscumque alterius causae;* advertendum, quod de esse actualis existentiae *dupliciter* loqui possumus. *Uno modo* absolute, non determinando ad hoc, aut illud esse. *Alio modo* de esse uniuscuiusque effectus particulariter sumpto, ut ad ipsum effectum comparatur veluti eius actualitas et complementum suae perfectionis. *Primo modo* esse est prius generatione omni alio effectu, quia omni effectui secundae causae oportet ut aliquod ens praesupponatur, cum esse absolute sit proprius Dei effectus; sicut enim est ordo in causis, ita et in effectibus: et sic dicitur praecedere alia, via generationis, quia omnis

alius effectus, et omne esse a particulari causa productum, praesupponit aliquod esse productum a prima causa: Quod enim praesupponitur, in ordine producibilium, aliis tanquam id sine quo alia esse non possunt, et ipsum potest esse sine quolibet illorum divisim sumpto, dicitur prius via generationis, licet etiam simul tempore cum illis producatur: sicut prius generatione est animal, quam hoc animal, licet simul tempore animal et hoc animal generetur. *Secundo* autem *modo*, esse est posterius aliis tanquam actualitas omnium et ultimum complementum, quo habito quiescit agentis actio et passio patientis; ut dicitur III Libro Cap. 66: *Actus* enim *praesupponit potentiam ordine generationis.* — Accipit ergo hoc loco S. Thomas *esse* primo modo, non autem secundo modo.

« *De ratione causae instrumentalis quae exsequitur actionem principalis agentis, et habet proprium effectum per actionem propriam* ».

Sed contra fundamentum huius rationis, scilicet, quod agens instrumentale exsequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi, et quod habet proprium effectum correspondentem propriae actioni, **dubium** occurrit ex Scoto, ubi supra. (in IV *Sent. q. 1*).

Negat enim *primo* propositionem, et probat ipsam esse falsam:

1°) Tum quia omnis actio instrumenti convenit sibi in virtute principalis agentis. Nam in quacunque actione quam haberet id quod ponis instrumentum, non in virtute principalis agentis, in illa non esset instrumentum, sed principale agens. Ergo instrumentum ut sic, non habet propriam actionem.

2°) Tum quia tunc instrumentum omne dispositive ageret ad effectum principalis agentis. Hoc autem est falsum, quia etiam secundum S. Thomam possibile est instrumentum attingere effectum principalis agentis; sicut monetarius inducit formam in monetam, et sigillator in ceram. Ergo non oportet omne instrumentum dispositive operari. — Unde concluditur, quod propositio illa non habet veritatem, nisi quando instrumentum non potest virtute principalis agentis attingere ad effectum principalem; sed tunc oporteret probare, quod creatura non potest attingere effectum creantis.

Dicit secundo ad exemplum de securi et similibus, quod per illa non probatur universaliter sic esse de omni instrumento. Licet enim ita sit in securi, quia est instrumentum in incisione lignorum, quae praecedit inductionem formae, non tamen sic est in omnibus aliis instrumentis.

Potest et augeri **dubium,** quia quando agens principale movet instrumentum ad id tantum in quod potest instrumentum virtute suae naturae, tunc non est aliqua actio propria instrumenti habens effectum distinctum ab agentis principalis effectu, sicut cum aliquis

utitur serra tantum ad incidendum. Ergo non omne instrumentum habet propriam actionem et effectum proprium.

Ad evidentiam hujus dubii considerandum est ex doctrina S. Thomae *4, sent., dist. 1, q. 1, a. 4,* quod omne instrumentum proprie loquendo, inquantum instrumentum, sive attingat ad effectum causae principalis, sive non attingat, semper pertingit ad aliquid ultra id quod sibi competit secundum propriam naturam; et ut dicitur *1, p., q. 45, a. 5*, semper agit secundum illud quod est sibi proprium, alioquin frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta diversarum actionum: Et sic oportet ut instrumento, inquantum est instrumentum, competat *duplex* actio, *una* conveniens sibi secundum propriam virtutem, propter quam assumitur magis quam aliud instrumentum: *alia* conveniens sibi prout movetur a principali agente. Et quia duplici actioni ejusdem causae *duplex* effectus correspondet, necesse est ut instrumentum et proprium effectum producat, et eum quem virtute principalis agentis attingit; ita tamen quod proprius effectus ad alium se habeat aliquo modo ut dispositio praecedens.

Utrum autem istae actiones sint realiter distinctae, puto dicendum quod sic, secundum doctrinam S. Thomae. Nam illae actiones realiter distinguuntur quarum sunt distincta principia et distincti termini: actiones enim ex terminis et principiis formalibus distinguuntur: actio autem propria instrumenti, et actio quae convenit sibi, ut est instrumentum principalis agentis, est hujusmodi. Nam ut adductum est ex IV *Sent.* et I *Part.*, instrumentum, proprie sumptum ut sic, semper pertingit ad aliquid ultra id quod sibi competit secundum virtutem propriae naturae: et sic oportet ibi esse effectum ultra virtutem propriam instrumenti, et effectum proprium instrumenti ad effectum principalis agentis disponentem. Similiter, alia est virtus propria instrumenti, et alia virtus per quam agit ut instrumentum, cum *prima* sit forma permanens, *secunda* autem sit virtus habens esse diminutum per modum *intentionis*, ut dicitur IV *Sent.*, ubi supra. Dico tamen, quod licet istae actiones realiter distinguantur, non oportet tamen ut omnis effectus instrumenti proprius, praecedat tempore effectum principalem, sed sufficit ut praecedat ordine naturae, sicut dispositio praecedit formam. Simul enim est dispositio ultima ad formam et introductio formae.

Ad 1^m^ ergo Scoti dicitur, quod cum de ratione instrumenti, proprie dicti, sint duo, scilicet moveri a principali agente ad propriam actionem propter effectum principalis agentis inducendum, et operari aliquid ex virtute principalis agentis sibi communicata; possunt ista duo separari secundum intellectum, et sic potest instrumentum *tripliciter* accipi: *uno modo*, proprie et complete inquantum utrumque illorum habet: *alio modo*, inquantum habet primam dumtaxat conditionem: *tertio modo*, inquantum secundam

tantum conditionem habet. — Si instrumentum accipiatur tertio modo, *conceditur* quod infertur, scilicet quod omnis actio instrumenti, ut instrumentum est, convenit sibi in virtute primae et principalis causae: sed hoc non est contra intentionem S. Thomae. Mens enim ejus est, quod instrumentum proprie sumptum secundum quod ipso utitur principale agens, duplicem habet actionem, unam quae sibi convenit secundum propriam virtutem quam agens principale ordinat ad propriam actionem, ut per ipsam fiat dispositio ad effectum quem principaliter intendit; aliam quae convenit sibi, ut agit per virtutem sibi superadditam. Haec autem non repugnant quod instrumentum necessario habeat duplicem actionem, unam propriam, aliam a principali agente; et quod unam tantum habeat inquantum agit per virtutem principalis agentis. — Si vero, secundo aut primo modo accipiatur, *negatur* assumptum. Aliquid enim habet etiam secundum propriam actionem rationem instrumenti, quando ab alio applicatur ad ipsam actionem propter altiorem effectum inducendum; dicitur autem tunc tantum principale agens, quando ex se ad proprium effectum operatur.

Ad 2^m^ *negatur* falsitas consequentis: sive enim instrumentum attingat principalem effectum, sive non, semper aliquid agit quod est dispositio ad principalem effectum. Monetarius enim et sigillator inducunt imaginem ex aliqua dispositione, quam moneta et sigillum propria virtute inducunt, puta ex divisione materiae et hujusmodi.

Cum ulterius inquit, quod ex illis exemplis non concluditur ita universaliter esse: — *Dicitur,* quod utique exemplum non demonstrat universaliter, sed tamen inducuntur exempla ad manifestationem ejus quod universaliter verum esse ratio demonstrat. Sicut enim per securim producitur aliqua dispositio ad formam scamni, ita per omne aliud instrumentum inducitur aliqua dispositio ad effectum principalis agentis; alioquin non oporteret, ut dicebatur, ad determinatos effectus determinata instrumenta inducere.

Ad ultimum; — Dicitur *primo*: quod *duplex* est istrumentum; *quoddam* quod nullo modo in propriam actionem potest, nisi ab alio per motum ad illam applicetur; sicut serra, quae non potest per se scindere, sed tantum secundum quod ab alio movetur: *quoddam* quod per se potest in propriam operationem, et non indiget alio particulari motore ad agendum; sicut ignis quo quis potest ut instrumento uti ad aliquem particularem effectum. *Primum* genus instrumentorum proprie et secundum propriam naturam est instrumentum, quia ad hoc est institutum ut deserviat arti tanquam principali agenti. *Secundum* autem genus, non est secundum propriam naturam instrumentum, sed tunc tantum induit rationem instrumenti quando ipso aliquod agens utitur ad aliquid ultra ejus effectum proprium inducendum; sicut cum quis utitur igne ad causandum argentum per artem alchimiae.

Dicitur *secundo*, quod si aliquid movetur ab alio ad propriam dumtaxat actionem, non est tunc proprie instrumentum, nisi nomine instrumenti intelligamus omne quod agit motum ab alio; quemadmodum dicimus, omnia agentia creata esse instrumenta primi agentis. Sed verum est quod magis solemus vocare instrumenta ea quae sunt primi generis etiam si ad propriam solum operationem moveantur, quia nullo modo possunt agere nisi ab alio moveantur, et sua actio est instituta ad aliquid altius inducendum, et sua actio aliquem determinatum modum a movente accipit. Ea autem quae non indigent absolute movente particulari, ad propriam actionem eliciendam, non ita solemus vocare instrumenta, dum ad propriam operationem applicantur; quia tale applicans magis se habet ut removens prohibens, puta quia removet distantiam agentis a passo, quam ut principale agens; cum propria virtute operentur, et absolute nullo particulari movente indigeant ad actionem, sicut lapis non indiget absolute aliquo movente ad hoc ut descendat, licet aliquando concurrat aliquod removens impedimentum.

Septimo prob. Nihil habens esse causatum secundum aliquam naturam, potest esse causa habentis talem naturam per creationem. Sed omne ens creatum habet esse causatum in ipsa natura essendi. Ergo nullum ens creatum potest esse causa essendi alterius entis per creationem. — Probatur *major*: quia nullam tale potest esse causa illius naturae simpliciter, sed tantum in hoc; quod autem est causa alicuius in hoc, est attribuens naturam communem alicui per quod specificatur vel individuatur: et sic non potest esse causa habentis talem naturam per creationem, cum creatio nihil praesupponat cui tribuatur aliquid per actionem. — Probatur *assumptum*, tum exemplo, tum quia idem esset causa suiipsius.

Advertendum, quod haec ratio differt formaliter a *quarta*, licet in utraque inferatur quod idem esset causa suiipsius: in illa enim arguebatur ex natura primae causae, in hac autem arguitur ex causatione passiva naturae agentis.

Circa illam propositionem: *Habens esse causatum secundum aliquam naturam, non potest esse simpliciter illius naturae causa sed tantum in hoc:*

Considerandum est *primo*, quod *dupliciter* potest intelligi aliquid esse causam simpliciter alicujus naturae. *Uno modo*, quia causalitas ejus fertur ad ipsam naturam absolute, et absque limitatione consideratam; non autem tantummodo ut est ad hoc aut illud determinata; licet enim omne quod causatur sit singulare secundum esse quod habet extra intellectum, tamen potest ipsa natura formaliter alicuius causae causalitatem terminare, non ut est haec et singularis, sed secundum quod est talis natura absolute secundum suam rationem et illimitate. Sicut sol est causa naturae formicae absolute, et secundum suam rationem illimitatam consideratae,

si consideretur formalis ratio causalitatis in tali natura, licet a sole non producatur formica quae non sit singularis et haec: per oppositum autem, haec singularis formica non est causa formaliter formicae absolute, sed formicae hujus, aut illius. Similiter, sol est causa humanitatis simpliciter, formaliter loquendo, quia est causa ejus absolute et illimitate, ut humanitas est; Sortes autem est causa non humanitatis, ut humanitas est, sed huius humanitatis, ut est haec humanitas, in hac scilicet materia recepta. — *Alio modo*, quia est causa quod illa natura absolute sit, cum prius omnino non esset, non autem cum alia additione, scilicet quod sit talis, aut talis, vel quod sit in hoc aut illo.

Utroque modo simul propositio S. Thomae est intelligenda; quod non habet esse causatum in aliqua natura, neque illam naturam formaliter producit, ut talem naturam absolute, sed ut hanc particularem; neque facit ipsam absolute esse, cum praeexistat in potentia in materia, et actu in ipso agente causato; quod enim prius est causatum, non incipit de novo simpliciter esse, sed bene facit ipsam esse in hoc, et sic praesupponitur illi actioni aliquid in quo talis natura accipiat esse.

Considerandum secundo, quod omne quod est causa formaliter alicujus naturae, absolute et illimitate secundum ejus propriam rationem sumptae, et facit ipsam esse absolute, est causa ejus in quocunque reperiatur: sicut etiam in potentiis passivis videmus quod potentia habens pro formali obiecto sive primo sive secundario aliquam naturam, potest in omne in quo talis natura reperitur; sicut visus potest in omne coloratum et in omne album, eo quod coloratum absolute, non autem contracte, respiciat formaliter ut objectum: et similiter album ut album respiciat, non autem ut hoc album: commune enim est omni potentiae quod potest in omne quod formali suo obiecto participat, sive illud sit primarium sive secundarium objectum.

Similiter, quod facit naturam absolute esse, causat esse illius in quocunque reperiatur: si enim in aliquo invenietur cujus hoc non esset causa, jam non faceret naturam esse absolute, sed tantum esse in hoc. Et ideo bene, dictam propositionem probat S. Thomas per hoc, quod alioquin idem esset causa suiipsius: manifestum est enim ex dictis, quod si aliquid est causa alicujus naturae simpliciter, quod est causa illius naturae in quocunque reperiatur secundum esse causatum. Ideo si aliquid habet esse causatum illius naturae cujus est causa simpliciter, necesse est ut suiipsius causa sit.

Sed occurrit **dubium** *contra primum* sensum. Cum enim dicitur quod habens esse causatum secundum aliquam naturam, est causa illius naturae non simpliciter, sed tantum in hoc, *aut* intelligitur quod est causa naturae, ut in hoc *materialiter* tantum, *aut* etiam *formaliter*. Si *materialiter* tantum, tunc non differt ab eo

quod est causa naturae simpliciter; quia etiam illud non producit naturam nisi limitatam et singularem, cum universale ut sic, non habeat esse in rerum natura. Si *formaliter,* ergo non poterit producere nisi unum singulare illius naturae; et sic Sortes non poterit producere et generare nisi unum hominem; quod constat esse falsum, cum multos possit filios generare. — Probatur *consequentia*: quia determinans sibi aliquam rationem formalem objecti contractam sub aliquo communi, non potest, ultra illam rationem contractam, in aliquid aliud sub illo communi contentum, sicut si visus determinaret sibi pro objecto formali hoc album, puta Sortem, non posset videre aliud album quam Sortem.

Respondetur, quod *formaliter* intelligenda est propositio S. Thomae.

Ad improbationem dicitur *primo,* quod utique unum singulare illius naturae productione qua hoc singulare producit, non potest producere nisi hoc signatum; Sortes enim generando Socratem, non producit per se nisi humanitatem Socratis, non autem humanitatem simpliciter, cum non possit in omne quod humanitate participat.

Dicitur *secundo,* quod est commune omni generationi a Sorte procedenti, quod per ipsam producitur *formaliter* et per se, quaedam humanitas, idest humanitas singularis, vage et indistincte loquendo, non autem simpliciter humanitas. — Unde *consequentia* adducta *falsa* est, si accipiatur consequens absolute, scilicet quod unum singulare, absolute loquendo, non poterit producere nisi unum singulare; sed bene sequitur quod hac generatione particulari, ut terminatur ad productum, non producit per se nisi hoc singulare signatum.

Ad probationem dicitur, quod singulare, non determinat absolute sibi rationem hujus singularis signati, sed rationem singularis vage et indistincte; quia videlicet, non producit formaliter, et per se naturam nisi in aliquo; sed bene, ut hac signata generatione generans, inquantum ad generatum terminatur, determinat sibi rationem hujus singularis signati, et ut sic non potest producere nisi hoc signatum.

Potest autem argui ex dictis Scoti, ubi supra, **contra** *dictam propositionem.*

Si unus angelus habens esse causatum a Deo in sua natura, produceret alium angelum sibi similem, non produceret naturam illius angeli in aliquo praesupposito, cum nec in ipso angelo producente, esse et natura sit in aliquo recepta. Ergo non oportet ut habens esse causatum secundum aliquam naturam, si causat ipsam naturam, quod causet ipsam in hoc, sed potest ipsam causare singularem non in aliquo. Et sic patet, quod quamvis non causaret ipsam naturam angeli simpliciter, et absolute, ipsa praeexisteret in angelo producente, non producta ab ipso angelo sed a Deo, ipsam

tamen naturam singularem hujus angeli per creationem produceret, producendo non ex aliquo subiecto.

Respondetur, quod utique illa conditionalis est vera, sed haec etiam est vera: Si angelus produceret alium angelum sibi similem, produceret naturam in aliquo praesupposito. Utrumque enim consequens sequitur ex illo antecedente: inquantum enim angeli natura non est in aliquo recepta, sequitur quod non produceretur in aliquo praesupposito, inquantum vero esse angeli est esse causatum, sequitur quod produceretur in aliquo praesupposito: et ideo antecedens est impossibile, quia *propositio ad quam sequuntur propositiones contradictoriae, est impossibilis.* — Advertendum autem quod non inquit S. Thomas absolute: *habens aliquam naturam;* sed: *habens esse causatum secundum naturam, non esse causatum illius naturae simpliciter*; quia si aliquid haberet naturam non secundum esse causatum, sicut Deus habet sapientiam et essendi naturam, posset nihilominus esse causam illius naturae simpliciter secundum quod est causata, et non esset suiipsius causa; eo quod natura non habeat in ipso esse causatum: habens autem esse causatum in natura, non potest esse simpliciter illius naturae causa ut est causata, quia sic causans causaret seipsum, eo quod habeat et ipsum naturam causatam.

Octavo prob. Omne agens finitum praesupponit ad suam actionem hoc, unde causatum suum individualiter subsistit. Ergo nullum tale creat, sed tantum agens infinitum cujus esse comprehendit omnis entis similitudinem. — *Consequentia* clara est. — *Antecedens* vero probatur. Cujuscunque actus determinatur ad genus et ad speciem et accidens, eius virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti, inquantum hujusmodi, id est, quantum ad formam secundum quam agit. Sed nihil habens esse determinatum potest esse simile effectui ejusdem generis vel speciei secundum quod est hoc aliquid, sed tantum secundum rationem generis vel speciei. Ergo non potest esse per suam actionem causa alterius quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum, sed tantum quantum ad hoc quod habet genus aut speciem. Ergo praesupponit ad suam actionem hoc, unde causatum individualiter subsistit. — *Major* probatur: tum quia modus actionis est secundum modum formae secundum quam agens est in actu; tum quia omne agens agit sibi simile. — *Minor* etiam probatur: quia unumquodque secundum quod est hoc aliquid, est ab alio distinctum.

(**Dubium**) Sed ad hanc rationem posset aliquis dicere, quod antecedens est falsum, et ad probationem, negare ultimam consequentiam. Quamvis enim agens non assimiletur effectui quantum ad id per quod est hoc aliquid, quia per illud, individuum non convenit cum aliis, immo ab omnibus aliis distinguitur, non tamen agens praesupponit aliquid suae actioni per quod suus effectus individuetur.

1°) Tum quia, secundum Scotum, individuatur unumquodque per suam *heccheitatem* quae non praesupponitur rei, sed est modus intrinsecus concomitans rem.

2°) Tum quia, res immaterialis se ipsa est individua, secundum doctrinam S. Thomae, et sic suae productioni non oportet aliquid praesupponere per quod individuetur.

Ad hujus evidentiam *considerandum* est, quod sicut in individuis ejusdem generis et speciei, inter quae est causalitas secundum naturam, quia in ratione generis et speciei non distinguuntur sed sunt similia, unum potest esse causa alterius secundum naturam generis et speciei, eo quod oportet agens et effectum similia esse; ita cum inquantum sunt individua subsistentia non sint unum et similia, sed sint distincta, id per quod unum ab alio distinguitur individualiter et in se subsistit, ab altero causatum esse non potest, alioquin per idem conveniret formaliter cum altero, et ab ipso formaliter distingueretur: oportet enim effectum cum causa convenire quantum ad id secundum quod causatur; ideo si etiam secundum illud distingueretur ab ipso, per idem conveniret cum ipso et ab ipso distingueretur.

Propterea *prima responsio*, secundum mentem Scoti, non tollit rationis efficaciam. Si enim *heccheitas* consequitur rem, causat omnem ejus modum intrinsecum: sed per rem ab aliquo causatam, ut sic, non potest effectus ab illo distingui: ergo per ipsam *heccheitatem* non potest effectus distingui a causa, sed magis cum causa convenit, propter similitudinem quam oportet esse inter causam et effectum. Ergo si debet effectus, conveniens cum causa in ratione generis vel speciei, a causa individualiter distingui, oportet esse aliquid non causatum a tali causa praesuppositum actioni, in quo natura generis et speciei individuetur, et effectus individualiter subsistat ab omnibus quod distinguatur.

Secunda quoque *instantia* ex doctrina S. Thomae non impedit. Verum est enim quod nihil determinatum ad genus et speciem potest producere effectum, nisi aliquo praesupposito per quod natura generis et speciei individuetur, alioquin non esset unde effectus a causa distingui posset sub eodem genere, aut sub eadem specie, ut deductum est contra Scotum. Sed ubi natura ex se est individua, et haec, non possunt esse plura individua quorum unum alterum producat; natura enim individua, pluribus non communicatur; ideo illa instantia non est contra propositum. Quod si poneretur unum individuum immateriale, producere aliud individuum speciei, oporteret dicere quod ipsa natura non esset ex se individua, sed esset aliquid per quod individuaretur, quod sane necesse esset praesupponi actioni alterius individui productivae.

Ex quibus sequitur, quod dicta positio S. Thomae magis confirmet propositum quam destruat. Si enim talis natura est ex se individua, et propter hoc non possunt esse in ipsa plura individua,

signum est quod ubi unum individuum aliud individuum ejusdem speciei producit; oportet ibi naturam non esse ex se individuam, sed esse aliquid aliud in quo individuetur praesuppositum actioni producentis sibi simile secundum speciem.

Nono prob. Cum aliquid fit ex omnino non ente, fit per se. Ergo oportet ut producatur ab eo quod est causa essendi per se. Ergo solus Deus facit ens ex non ente omnino. Ergo ipsius solius est creare.

Ad evidentiam *antecedentis* notat S. Thomas, quod cum omne quod fit ad hoc fiat ut sit, si aliquid fiat quod prius fuerit, illud dicitur non per se, sed per accidens fieri; si vero prius non fuit, dicitur fieri per se; ut si ex albo fiat nigrum, fit nigrum quidem per se, coloratum vero per accidens, quia prius erat. Similiter, si fiat aliquid ens, puta homo, fit quidem homo per se, quia ex non homine, ens autem fit per accidens, quia non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, scilicet ex non homine. Et sic patet, quod tunc tantum fit ens per se, quando fit ex omnino non ente. — *Prima* vero *consequentia* probatur: quia oportet effectus in causas proportionaliter reduci. — *Secunda* etiam probatur: quia solus Deus est causa entis inquantum ens, alia vero sunt causa entis per accidens.

(Dubium) Sed videtur ista ratio, si aliquid concludat, probare hoc solum: quod solus Deus universitatem entium creat, eo quod ipse solus faciat ens, cum prius nullum omnino ens creatum fuerit; non autem probat quod hanc rem particularem, puta muscam, solus Deus possit creare. Diceretur enim, quod aliqua creatura producendo Sortem, producit ipsum quantum ad omnia quae sunt ipsius, et sic producit hoc ens ex non ente omnino, licet aliquod aliud ens praeexistat; non enim ad hoc ut aliquid particulare creetur, oportet ut fiat ens, ita quod nullum ens omnino praefuerit, sed sufficit quod non praefuerit aliquid ejus quod fit. Unde negari poterit omnia alia a Deo esse causas essendi per accidens tantum; immo aliqua causa est causa essendi per se, quia facit ens quod omnino non praeexistit, licet aliquod aliud ens praeexistat, sicut cum ex hoc nigro fit hoc album, dicitur fieri hoc album per se, quia hoc album quod fit, non erat, licet aliquod aliud album esset; et similiter Deum dicimus hanc animam intellectivam creare, quia omnino ante non erat, licet aliqua alia anima intellectiva praeexistat. Vel ergo ratio non concludit propositum, vel assumit quod est probandum, scilicet, quod nihil aliud a Deo producat aliquod ens ex omnino non ente, quod est falsum.

Pro evidentia hujus rationis, *considerandum* est, quod in generatione quia est mutatio, ponitur aliquod subiectum cui conjungitur negatio rei producendae ut possit dici res fieri, et ex tali subiecto tamquam ex materia, et ex negatione tamquam ex termino *a quo*. Dicimus enim Sortem ex sanguine menstruo tamquam ex materia

generari, et ex non Sorte tamquam ex termino *a quo*. Ita opposito modo in creatione, quia non est mutatio, oportet omne removeri subiectum *ex quo* dicatur tamquam ex materia fieri quod creatur. Unde de ratione creationis, sive universalis, sive particularis, est, ut id quod creatur omnino prius non sit: et per consequens, quod fiat ex omnino non ente; et sic necesse est, ut in omni creatione fiat ens per se, quia fit ens et prius omnino non erat: quia scilicet, nihil ipsius omnino erat, ex quo ipsum ens sit factum, licet fortassis aliquod aliud ens praecesserit. Nullum autem agens particulare facit ens per se, quia nullum tale facit ens tamquam omnino prius non existens, non enim facit ens nisi praesupposito aliquo ente, ex quo aliud ens faciat; sicut enim cum ex albo fit nigrum, quia coloratum praeexistit in albo, non fit coloratum per se, sed tantum per accidens, inquantum conjungitur nigro quod fit per se et prima intentione; ita cum aliquod ens fit ex alio ente praesupposito, quia ratio entis praeexistit in illo ex quo res dicitur fieri, non fit ens per se, sed tantum per accidens, inquantum ratio entis conjungitur particulari enti quod per se fit: oportet enim, ut dicebatur, quod per se fit non esse prius omnino, neque tamquam subiectum, neque tamquam conjunctum subiecto, ex quo ipsum dicatur fieri.

Dicitur ergo, quod ratio S. Thomae concludit non solum de creatione universali, sed etiam de particulari. Et cum *instatur*, quia ratio assumit quod est probandum, *negatur*. Non enim vult probare S. Thomas quod nihil aliud a Deo producit ens ex omnino non ente, sed ex hoc in superioribus probato, vult ostendere quod nullius creaturae actio est creatio: cum enim creatio sit productio per se entis, et nulla creatura producat ens per se, cum producat quidquid producit ex aliquo ente, ut superius est ostensum, sequitur quod nulla actio creaturae est creatio. Et sic solius Dei est creare, cujus est producere per se ens, utpote cujus est agere ex nullo omnino praesupposito ente tamquam ex materia.

Confirmatur conclusio auctoritate Gen. I, 1, ubi dicitur omnia a Deo creata esse. — Confirmatur etiam auctoritate Damasceni in II *Sent.*: « Quicumque vero ajunt angelos creatores esse cujuscumque substantiae, hi omnes sunt patris sui diaboli filii; creaturae enim exsistentes non sunt creatores. »

Postremo per hoc ostenditur excludi error Avicennae IX *Metaph.*, ponentis, a prima substantia separata, esse creatam secundam.

CAPUT XXII.

QUOD DEUS SIT OMNIPOTENS.

Postquam determinavit S. Thomas de rerum productione quantum ad ejus substantiam, nunc de ipsa quantum ad ejus qualitatem determinat.

Circa hoc autem, *duo* principaliter facit. *Primo* enim agit de amplitudine et extensione divinae potentiae divinaeque actionis. *Secundo*, de modo actionis in Capite sequenti.

Quantum ad primum ponitur ista

Conclusio: **Divina virtus non determinatur ad aliquem unum effectum.**

Ad cuius evidentiam *considerandum* est, quod cum potentia activa in sua ratione dicat ordinem ad effectum, habeatque speciem ex obiecto, ut illum ordinem importat, ab eodem autem res habeat speciem et unitatem formalem; necesse est ut uni potentiae unum formale obiectum respondeat: calefactivae enim potentiae respondit calefactibile, et domificativae, domificabile, et sic de aliis. Sed differt potentia activa illimitata, qualis est potentia divina, a potentia limitata, qualis est omnis potentia creaturae: quia quaelibet potentia activa creaturae determinatur ad aliquod unum genus producibilium contentum sub hoc communi, quod dico producibile. Potentia autem divina non determinatur ad aliquod unum genus producibilium, sed habet pro formali obiecto hoc quod dico, producibile, simpliciter etabsolute sumptum. Cum ergo dicitur quod divina potentia non determinatur ad aliquem unum effectum, non est sensus, quod non habeat unum obiectum formale; cum enim sit una potentia, necesse est ut sibi unum obiectum formale correspondeat; sed est sensus, quod non limitatur ad unum genus producibilium, ita quod aliud producere non possit, immo omne producibile in natura producere potest. Ad hunc ergo sensum:

Probatur conclusio **primo.** Nulla virtus producens immediate diversos effectus non ex materia, est determinata ad unum effectum. Sed virtus divina immediate producit plures effectus non ex materia. Ergo etc. — Ad manifestationem *maioris* notat S. Thomas, convenienter additum esse, *immediate* et *non ex materia,* quia si per diversa media ageret, posset diversitas ex diversitate mediarum causarum provenire; similiter si ageret ex materia, possent provenire diversi effectus propter diversitatem materiae; sicut calor ignis eadem actione indurat lutum, et liquefacit ceram. — *Minorem* autem probat: quia omnia quae non possunt nisi per creationem

produci, ut sunt omnes substantiae separatae, et omnis materia corporalis, scilicet prima, diversa existentia producibilia, a Deo producuntur immediate, cum Dei solius sit creare.

Ad evidentiam huius rationis *considerandum*, quod licet una virtus creata daretur, quae possit immediate plures effectus materialiter producere, non tamen posset in plures effectus formaliter, sed omnes in unum genus producibilium reducerentur, sicut et ipsa virtus naturam haberet limitatam. Substantiae autem separatae et materia corporalis non conveniunt in uno genere determinato producibilium, cum non conveniant nisi in genere substantiae; quod non dicit unum genus producibilium per se, sed omnia per se producibilia comprehendit. Ideo, potentia quae est horum productíva, non determinatur ad unum genus per se producibilium, sed ad plura genera, immo ad omnia genera producibilium se extendit. Cum enim omnia separata a materia, et omnia materialia producat, eo quod et omnis materia corporalis ab eo producatur; sequitur quod omnia per se producibilia producat: et quia accidentia substantiam consequuntur, ideo et ipsa accidentia quae secundario producuntur, producit, et sic ad omnia producibilia se extendit absolute.

Sed occurrit **dubium** circa id quod dicitur: *quoniam si virtus per media produceret, posset provenire diversitas ex parte mediarum causarum.* Si enim virtus sit ad unum genus producibilium determinata, quantumcunque per diversa media operetur, nunquam poterit, nisi in illud genus; sicut domificator licet diversis utatur instrumentis, non tamen producit nisi domum. Ergo non potest virtus esse ex se ad unum effectum determinata, et tamen diversos effectus non sub illo contentos producere.

Respondetur, quod non vult dicere S. Thomas, virtutem quae est ex se ad unum effectum determinata, posse, propter diversitatem causarum mediarum, in plures effectus formaliter distinctos in ratione producibilis, ut ad ipsam virtutem referuntur; sed quod potest in plures effectus formaliter distinctos, ut in ipsas causas medias referuntur, qui tamen ut in ipsam superiorem virtutem referuntur, materialiter tantum distinguuntur. Obiecta enim inferiorum potentiarum si ad ipsas inferiores potentias referantur, formaliter distinguuntur, materialiter autem si ad superiorem potentiam referantur; sicut color et sonus ad visum et auditum comparata, formaliter distinguuntur in ratione obiecti; ut autem ad sensum communem referuntur, conveniunt in una ratione formali obiecti, et materialiter tantum distinguuntur.

Mens ergo S. Thomae est, quod si aliqua virtus immediate producat plura producibilia formaliter distincta secundum rationes producibilis, quae in nulla particulari ratione producibilis conveniant, illa non determinatur ad aliquod unum particulare genus producibilium, quia tunc non comparantur obiecta nisi ad ipsam virtutem:

ideo, sicut sic in nulla particulari ratione producibilis conveniunt, ita ipsa virtus non determinat sibi unum particulare obiectum producibilis. Si autem ageret virtus, mediantibus aliis causis, plura genera producibilium formaliter distincta, in nulla particulari ratione producibilis convenientia, ut ad causas medias referuntur, posset nihilominus illa virtus determinata esse ad unum genus producibilium, ad quod illa plura materialiter comparentur; et sic licet esset ad unum effectum determinata formaliter, posset tamen dici aliquo modo producere plura formaliter distincta, inquantum sub suo formali obiecto plura producibilia continerentur, quae in comparatione ad causas medias formaliter distinguuntur.

Circa illam propositionem: *Idem agens eadem actione causat diversos effectus secundum materiae diversitatem*: Sciendum est, quod actio ignis qua indurat lutum, et liquefacit ceram, si ad agens comparetur, est una, quia ab una eius virtute, scilicet a calore procedit: si autem ad subiecta comparetur, est plures, secundum enim pluralitatem materiae ipsam plurificari oportet, cum idem accidens numero, in diversis subiectis esse non possit. Cum ergo dicit S. Thomas quod eadem actione indurat lutum et liquefacit ceram, accipitur identitas actionis ex parte agentis, non autem ex parte recipientium.

Secundo prob. Esse est per se et proprius effectus Dei. Ergo in omnia potest virtus Dei quae rationi entis non repugnant. Hoc autem est solum non ens. Ergo in omnia potest quae rationem non entis non includunt. Rationem autem non entis non includunt quae contradictionem non implicant. Ergo in omnia potest quae contradictionem non implicant. — *Antecedens* ex praecedentibus (*cap. 21)*, est manifestum. — *Prima* autem *consequentia* probatur: tum quia omnis virtus perfecta ad omnia illa se extendit ad quae suus proprius et per se effectus se extendere potest: tum quia si aliquem tantum effectum producere posset, non esset causa entis inquantum ens, sed tantum hujus entis.

Advertendum, quod cum deberet inferre S. Thomas: quod virtus Dei potest in omnia ad quae ratio entis se extendit, intulit: quod potest in omnia quae rationi entis non repugnant; quia simul attendere voluit ad quae se virtus divina extendat, et quae ab ejus excludantur causalitate. In hoc enim quod dicitur virtutem Dei posse in omnia quae rationi entis non repugnant, datur intelligi quod ad omne ens extenditur; et quod solum entis rationi repugnans a Dei excluditur causalitate: hoc autem est solum non-ens quod contradictionem implicat.

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, considerandum est, quod *includere rationem non-entis, dupliciter* potest intelligi. *Uno modo* materialiter, et denominative, quia videlicet de ipso vere dicitur, quod non est ens in actu, sicut de Sorte non exsistente in natura, vere dicitur quod est non-ens in actu. *Alio modo* forma-

liter et secundum propriam rationem, quia videlicet non-ens in actu in ejus ratione includitur, aut ejus rationem necessario et inseparabiliter concomitatur: et sic dicitur non-ens quod omnino est extra totum ambitum entis, secundum quod ens dividitur per actum et potentiam, quod scilicet nihil est, neque, inquam, existens in actu neque in potentia. — Includere rationem non-entis *primo modo*, invenitur etiam in iis quae contradictionem non implicant. Nam Sorte non existente in rerum natura, verum est dicere, quod Sortis esse, est non-ens; et Sorte non existente albo, est verum dicere, quod Sortis esse album, est non ens: quia videlicet Sortes existens non est; et Sortes albus non est in natura. — Includere autem rationem non-entis *secundo modo*, convenit tantum iis quae contradictionem implicant, sicut hoc quod dico, hominem esse asinum. Nam neque hoc actu est in natura, quia non invenitur homo qui sit asinus, neque potest esse in actu. Cum ergo inquit S. Thomas, quod Deus potest facere quidquid rationem non-entis non includit, intelligitur de non inclusione *secundo modo* inclusionis opposita: talia autem sunt, quae contradictionem non includunt. Nam quamvis aliquando hujusmodi non sint in actu, propter quod dicuntur materialiter, et denominative includere rationem non-entis; non tamen includunt illam non-entis rationem formaliter in sua ratione cum sint entia in potentia, quibus videlicet convenire potest esse in actu.

Tertio prob. Deus est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens. Igitur sua virtus se extendit ad omnia quaecumque non repugnant rationi ejus quod est esse in actu: hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia modus virtutis in agendo est secundum modum actus agentis.

Advertendum, quod cum esse sit actualitas omnis formae et perfectionis, ac etiam cujuscumque participantis rationem entis; nihil repugnat esse actualis existentiae, nisi quod in sua ratione includit negationem omnis perfectionis, et omnis entis. Tale autem est solum id quod contradictionem implicat; hujusmodi enim nihil omnino est; et sic nullo modo continetur sub ente, quare necesse est, ut sub non-ente formaliter contineatur. Quod cum esse sit actualitas entis non autem non-entis, necesse est ut quod contradictionem implicat, impossibile sit esse, et sic ad esse repugnantiam habeat. Ideo bene dicit S. Thomas, quod solum implicans contradictionem habet repugnantiam ad id quod est esse in actu.

Quarto prob. Quidquid est in potentia entis creati totum Deus per suam potentiam activam facere potest. Sed in potentia entis creati est omne quod non repugnat enti creato: sicut in potentia naturae humanae sunt omnia quae humanam naturam non tollunt. Ergo omne ens creatum Deus agere potest. — Probatur *major*: Omni potentiae passivae respondet potentia activa: ergo

potentiae universali correspondet potentia activa agentis universalis et primi. — Probatur *antecedens*: tum quia alias otiosa esset talis potentia cum ordinetur ad actum: ens autem in potentia non possit consequi actum nisi per virtutem existentis in actu; tum quia videmus omnia quae sunt in potentia materiae, generabilium et corruptibilium, reduci posse in actum, scilicet, immediate, aut mediate per virtutem corporis coelestis, quod est primum principium activum materiale, idest, primum agens inter agentia corporalia.

Circa illam propositionem: *In potentia entis creati est omne quod non repugnat enti creato*; advertendum, quod potentia entis creati non est accipienda ad modum potentiae formarum naturalium, quasi sit aliqua entitas in qua potentialiter sit omne ens creatum, et de qua dicatur in actum educi; constat enim quod intellectualia et materia prima non educuntur de potentia materiae, cum producta sint ex nihilo: sed potentia entis creati dicitur hoc loco *potentia logica*, quae dicit possibilitatem praedicati cum subiecto: sic enim dicitur materia in potentia ens creatum, quia ista propositio est possibilis: *materia est ens creatum*: Sicut cum dicitur: Sortes potest esse homo: sensus est, ista propositio est possibilis: Sortes est homo. Et universaliter, potest esse homo, sive est in potentia humanae naturae, omne de quo potest formari propositio possibilis dicendo: hoc est homo: et similiter potest esse ens creatum, sive est in potentia entis creati, omne de quo potest formari propositio possibilis dicendo: hoc est ens creatum: Hoc autem est omne quod enti creato non repugnat, scilicet, quod in sua ratione nihil includit rationi entis creati repugnans. Duo autem sunt quae rationi entis creati repugnant: scilicet, quod omnino est extra rationem entis, sicut quod est formaliter non-ens, ut quod contradictionem implicat: et quod est extra rationem creati, licet non sit extra rationem entis, sicut Deus: ideo solum ista sub divina potentia non cadunt.

Ex quibus patet, quod cum superius dictum est, virtutem divinam se extendere ad ommia illa quae rationi entis non repugnant, illud intelligendum est, de illis quae non repugnant rationi entis creati; de hoc enim est sermo dum quaeritur, ad quod ens se extendat divina potentia.

Sed tunc occurrit **dubium**: quia processus S. Thomae de potentia passiva, non erit ad propositum, si potentia entis creati non dicit potentiam passivam, sed potentiam logicam.

Dicitur, quod licet potentia entis creati, non sit potentia passiva existens in natura, habet tamen quamdam similitudinem cum potentia passiva, inquantum, sicut existens in potentia passiva potest ab aliquo in actum produci; et sic esse in tali potentia, est posse de tali potentia, produci; ita quod est in potentia entis creati, potest creari. Ideo vult S. Thomas proportionaliter arguere, quod sicut omni potentiae passivae in natura, oportet correspondere potentiam activam, et primum agens corporale potest educere in

actum quidquid est in tali potentia passiva; ita omni potentiae logicae ad esse creatum, oportet correspondere aliquod principium creativum: si enim hoc potest habere esse creatum, necesse est ut sit aliquid potens ipsum creare: potentiae enim ad esse productum, correspondet potentia productiva; sicut et potentiae passivae potentia activa correspondet: et sic necesse est, ut in primo et universali agente sit virtus productiva omnis entis creati, sive omnis entis producibilis; sicut in primo agente corporeo est potentia omnis alterius rei corporeae productiva.

Quinto prob: — Nullus effectus potest substrahi divinae virtuti propter *dissimilitudinem* effectus cum ipso Deo; eo quod unumquodque inquantum habet esse sit ei simile. Nec propter *excellentiam* effectus, cum sit Deus supra omnia in bonitate et perfectione. Nec propter *defectum* materiae, quia, scilicet, effectus determinet sibi materiam in qua Deus agere non possit, cum ipse sit causa materiae, ac etiam non requirat materiam tanquam subiectum ex quo rem producat, cum nullo praesupposito rem producat in esse. Ergo nullus effectus divinae virtuti subtrahitur, sed simpliciter omnia potest, quod est eum esse omnipotentem. — Probatur *consequentia*: quia quod effectus aliquis non subsit potentiae alicujus agentis, est ex aliqua dictarum causarum.

Confirmatur conclusio: Gen. XVII, 1: *Ego Deus omnipotens: ambula coram me et esto perfectus.* Iob XLII, 2: *Scio quia omnia potes.* Et Lucae I, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* — Excluditur quoque error philosophorum dicentium, unum tantum effectum a Deo immediate produci, et dicentium eum non posse aliquid facere nisi ut rerum naturalium cursus se habet: de quibus Iob XXII, 17: *Quasi nihil posset facere Omnipotens aestimabant eum.*

« *Quomodo Deus non possit facere quod repugnat rationi non-entis, et quomodo sit ratio non-entis in eo quod contradictionem implicat.* »

Circa praedicta **dubitatur:**

1°) Quia S. Thomas *1, sent., dist., 42. q., 2, a., 2,* videtur velle, quod etiam id quod in se repugnat rationi non entis, Deus non possit facere. Ibi enim tenet quod quidquid in se non repugnat rationi entis, vel rationi non-entis, Deus facere potest. Si enim potest facere quidquid rationi entis aut rationi non-entis non repugnat, relinquitur ut quod rationi entis repugnat, facere non possit; et similiter, quod repugnat rationi non-entis. Ergo non solum quod repugnat rationi entis in se formaliter subtrahitur a divina potentia: cujus oppositum dictum est superius.

2°) Item videtur alia contradictio, quia, ubi supra, et *de pot., q. 1, a. 3,* dicitur, quod implicans contradictionem neque rationem entis habet, neque rationem non-entis; hic autem dicitur, quod implicans contradictionem rationem non-entis includit.

Ad hujus evidentiam *duo* sunt advertenda.

Primum est, quod implicans contradictionem, licet includat simul esse et non esse, cum implicet affirmationem et negationem; tamen, neque est simpliciter ens, quia non-ens in ipso inclusum tollit ens: neque simpliciter non-ens, quia ens in ipso inclusum tollit non-ens. Unde non potest simpliciter et absolute dici: hominem esse asinum, est ens: cum hominem esse asinum includat hominem non esse rationalem, quod dicit non-ens. Neque simpliciter et absolute potest dici: hominem esse asinum, est non-ens: cum includat hominem esse animal quod est ens.

Secundum est, ex doctrina S. Thomae, ubi supra, quod omnis actio causae activae qua aliquid producitur, terminatur ad esse; ad non esse autem terminatur cum per ipsam aliquid destruitur. Sed verum est quod ad esse terminatur primo, ad non esse autem secundario, eo quod ad non esse non terminatur, nisi inquantum esse productum unius non compatitur esse alterius. — Nec obstat de annihilatione in qua nullum esse producitur, et tamen res desinit esse; quia res non annihilatur per aliquam actionem, sed quia Deus desistit ab actione qua rei tribuit esse: ut dicitur *de pot., q. 5, a. 3, ad 2.* — Oportet ergo omnem terminum actionis esse, aut simpliciter ens, si in esse producitur, aut esse simpliciter non ens si ipsius esse destruitur. Cum enim productus est Sortes, absolute verum est dicere: Sortes est: cum autem est corruptus, est absolute verum dicere: Sortes non est.

Ideo, cum id quod implicat contradictionem non possit dici absolute esse, neque absolute non esse, cum et esse et non esse simul includat; non potest hujusmodi esse terminus primarius actionis, neque etiam secundarius. Hominem enim esse asinum, quia includit hominem esse rationalem, et hominem non esse rationalem, non potest esse terminus productionis qua producitur aliquid in esse; cum enim oporteat terminus productionis absolute esse ens, sive habere esse, necesse esset ut absolute posset dici: homo rationalis est; cum factum est hominem esse asinum: hoc autem falsum est, cum hominem esse asinum non solum includat ipsum esse rationalem, sed etiam ipsum non esse rationalem: Non potest etiam esse terminus corruptionis, quia tunc posset absolute dici cum fit hominem esse asinum, quod homo non est rationalis; quod etiam falsum est, cum hominem esse asinum, includat etiam hominem esse rationalem.

Similis ratio est quandocunque affirmatio et negatio inveniatur in eo quod implicat contradictionem; idcirco hujusmodi dicuntur impossibilia simpliciter, quia nullo modo possunt esse terminus productionis aut corruptionis, et per consequens habent repugnantiam ad esse actu, et ad non esse actu, eo scilicet modo quo entia quae prius existunt, dicuntur post corruptionem non esse; oportet enim, quod non est isto modo, esse aliquid cui non convenit esse,

sed tamen prius habebat esse: implicans autem contradictionem non est aliquid sed nihil, et ideo non potest esse non-ens modo exposito.

Quod si *instetur*: Implicans contradictionem per se est nihil: ergo est absolute non-ens, cuius oppositum est dictum superius: — *Dicitur,* quod utique est simpliciter non-ens, si non-ens dicatur quod nullo modo potest esse in rerum natura: non est autem non ens si dicatur non-ens quod non est in rerum natura, sed tamen prius erat, sicut terminus corruptionis dicitur non-ens. Hoc autem secundo modo intellexit S. Thomas, quod implicat contradictionem non esse non-ens simpliciter, immo habere repugnantiam ad non ens. — Ex istis facilis est responsio ad obiecta.

Ad 1m enim dicitur: quod S. Thomas tetigit principalem actum et principale obiectum potentiae activae, per illum dans intelligere etiam secundarium: principalis autem actus potentiae activae est dare esse, et principale objectum est quod accipit esse: ideo dixit, a divina potentia, cujus proprius effectus est esse, subtrahi solum id quod repugnat rationi entis, cui scilicet repugnat habere esse actu. Per hoc autem datur intelligere quod etiam quantum ad secundarium actum qui est rem destruere, et quantum ad secundarium objectum quod est non-ens, id solum subtrahitur potentiae suae, quod repugnat rationi non-entis, id est, quod non potest esse non-ens, quod tamen prius fuerit ens: sicut enim divina potentia, quantum ad productionem rerum, extenditur ad omne quod potest habere esse, ita extenditur, quantum ad destructionem, ad omne quod cum sit aliqua natura, potest habere non esse.

Non est ergo contradictio: quia hic explicite loquitur S. Thomas de potentia Dei quantum ad primum actum et principalem, implicite dans intelligere quod ad secundarium actum pertinet. Nam quod non potest esse actu, non potest prius existens desinere esse: in Primo autem Sententiarum, de utroque actu explicite est locutus.

Advertendum tamen, quod non dico in Deo secundarium et primarium actum esse, quasi ex parte Dei sint plures actus, sed quia ex parte objecti est distinctio: esse enim est principalis terminus, non-esse vero, secundarius.

Ad 2m: — *Respondetur primo,* quod nulla est contradictio, quia in illis locis loquitur S. Thomas de ente et de non-ente absolute et simpliciter dictis: hominem enim esse asinum neque absolute loquendo est ens, neque non-ens: hic autem loquitur quantum ad inclusionem. Nam licet quod contradictionem implicat non posset dici absolute non-ens, in sua tamen ratione includit non-ens.

Respondetur secundo, et melius, quod non-ens potest accipi *dupliciter*: *Uno modo* pro eo cui omnino repugnat habere esse actu, quod scilicet nihil est omnino, ut nihil opponitur enti non

solum *participialiter* sed etiam *nominaliter* sumpto: et sic, quod implicat contradictionem est non-ens, omnino enim sibi repugnat esse actu: *Alio modo*, pro eo quod cum prius esset, postmodum non est, et sic non est non-ens quasi scilicet aliquid potens actionem destructivam terminare. *Primo* ergo *modo* accepit hoc loco S. Thomas non-ens, unde in *tertia ratione* dixit, solum implicans contradictionem repugnare rationi ejus quod est esse in actu; in locis autem allegatis, accepit non-ens *secundo modo*, ut ex verbis ejus apparet.

CAPUT XXIII.

QUOD DEUS NON AGIT PER NECESSITATEM NATURÆ

Ostenso divinam actionem divinamque potentiam ad omnia possibilia habere extensionem, restat nunc de modo ipsius actionis divinae determinare.

Circa hoc autem, *duo* facit S. Thomas. *Primo,* enim agit de modo actionis se tenente ex parte agentis. *Secundo* de modo se tenente ex parte rei productae *(cap. 29).*

Quantum ad primum, *quatuor* facit. *Primo* ostendit Deum non producere res ex necessitate naturae. *Secundo,* non ex necessitate intellectus (*cap. 26*). *Tertio,* non ex necessitate voluntatis (*cap. 27*). *Quarto,* non ex necessitate justitiae *(cap. 28).*

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit propositum. *Secundo,* duo corollaria in duobus capitibus sequentibus deducit.

Quantum ad primum ponitur haec

Conclusio: **Deus agit in creaturis non ex necessitate naturae, sed per arbitrium voluntatis.**

Ad cujus evidentiam, *sciendum,* quod aliquid *agere de necessitate* est, ita esse determinatum ad agendum illud, ut in facultate agentis non sit non agere. Sed agere de necessitate naturae potest *dupliciter* esse: *Uno modo,* ut necessitas naturae dicat necessariam inclinationem formae naturalis ad agendum, secundum quod forma naturalis contra formam cognoscibilem distinguitur: et sic agere per necessitatem naturae est, esse determinatum ad agendum secundum inclinationem formae per quam agens est naturaliter in actu secundum esse naturae, et distinguitur contra agere per cognitionem, et appetitum eam consequentem. *Alio modo,* ut necessitas naturae dicat modum naturae in agendo, et sic agere per necessitatem naturae, est necessario inclinari ad agendum, sicut natura in suas operationes necessario inclinatur, et tunc agere

per necessitatem naturae distinguitur contra agere per libertatem arbitrii.

Quomodo sit intelligendum, *agere per necessitatem naturae, in hac conclusione,* **dubium** est. Ex eo enim quod subjungitur: sed per arbitrium voluntatis: videtur accipi *secundo modo;* et etiam ex aliquibus rationibus in hoc capite positis. Ex eo vero quod inferius probat, neque intellectum neque voluntatem divinam ad determinatos effectus coarctari, videtur *primo modo* intelligendum.

Mihi videtur, considerato processu S. Thomae, quod sit *primo modo* accipiendum. Volens enim ostendere creaturas a Deo non de necessitate productas esse, per omnem modum necessitatis discurrit, scilicet quod neque propter necessariam inclinationem substantiae et divinae naturae, neque propter necessitatem scientiae, neque propter necessitatem voluntatis. Expressius autem hoc apparet Capite 26, ubi dicit ostensum esse, scilicet in hoc capitulo, quod divina potentia ad determinatos effectus non coarctatur, ac per hoc quod de necessitate naturae non agit. — Quod autem additur: sed per arbitrium voluntatis: *non obstat,* quia per illud non vult aliud habere S. Thomas, quam quod agit per voluntatem, quomodo autem per voluntatem, necessario scilicet, an libere, inferius erit declarandum. — Similiter, licet in aliquibus rationibus videatur inferri, quod Deus libere agit, hoc tamen infertur ut ulterius concludatur, quod per voluntatem agit non per naturam, non autem ut ostendatur absolute quod per libertatem agit. — Ad hunc ergo sensum:

Probatur conclusio, primo: Divina virtus non ordinatur ad unum effectum tantum. Ergo non agit per necessitatem naturae. — *Antecedens* ex superioribus (*cap. 22*) patet. — *Consequentia* vero probatur: quia omnis agentis per necessitatem naturae, virtus determinatur ad unum; cujus signum est, quia naturalia semper eveniunt eodem modo nisi sit impedimentum.

Pro intelligentia hujus rationis, *considerandum* est, quod cum agens producat sibi simile, quantum ad formam quae est principium actionis, id cujus principium agendi est sola natura, non producit sibi simile nisi secundum naturam; per quod distinguitur ab agente per cognitionem, quod producit sibi simile secundum formam praeconceptam, non autem secundum naturam inquantum hujusmodi. Ideo, nisi sit aliquis defectus ex parte virtutis, aut potentiae passivae, producit sibi aequale, ut deducit S. Thomas, *de pot., q. 3, a. 15.* Est ergo *natura determinata ad unum, quia determinatur ad producendum aequale sibi secundum naturam.* Et sic, si Deus ageret per necessitatem naturae creaturam, determinaretur ad creaturam sibi in natura aequalem, quod est impossibile; sic enim solus Filius Dei et Spiritus Sanctus per naturam producitur. Ideo convenienter ex eo quod natura determinatur ad unum, arguit S. Thomas, Deum non agere per necessitatem naturae.

Secundo prob: Multa subsunt divinae potentiae quae in

rerum natura non inveniuntur. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia quicunque, eorum quae potest facere, quaedam facit, et quaedam non facit, deductis scilicet defectibus et impedimentis, agit per electionem voluntatis, non autem per necessitatem naturae. — *Antecedens* vero probatur: quia subsunt divinae potentiae quaecunque non implicant contradictionem, multa autem non sunt in rebus creatis, quae tamen si essent non implicarent contradictionem.

Tertio prob. Deus est per suam essentiam intelligens. Ergo similitudo effectus sui est in ipso secundum modum intelligibilem. Ergo per intellectum agit. Igitur per voluntatem, non per necessitatem naturae. — Probatur *prima consequentia*: quia omne quod est in altero, est secundum modum ejus in quo est. — *Secunda* etiam probatur: quia unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso. — *Ultima* quoque probatur: quia intellectus non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate.

Circa illam propositionem: *Unumquodque agens hoc modo agit, secundum quod similitudo facti est in ipso*; advertendum, quod modus agendi potest accipi, et ex parte *agentis,* et ex parte *facti.* Si acciperetur *ex parte facti,* sensus esset, quod agens, illum modum essendi in factum causaret, quem similitudo facti habet in agente: et tunc propositio non esset universaliter vera; similitudo enim rei artificiatae habet esse immateriale in mente artificis, et tamen res artificiata habet esse materiale. Unde in hoc sensu eam non accipit S. Thomas. — Si autem accipiatur *ex parte agentis,* sensus est, quod actio secundum quod ab agente oritur, habet eundem modum quem habet forma quae est principium agendi et similitudo facti: et tunc est propositio universaliter vera et intenta hoc loco, et probatur a S. Thoma, quia *omne agens agit sibi simile*; ex qua propositione sic vult arguere: — In omni agente oportet esse similitudinem et formam rei factae tanquam principium actionis. Sed actio debet ex parte agentis commensurari et proportionari suo principio formali. Ergo modus actionis ex parte agentis, est secundum modum similitudinis facti in agente.

Sed tunc occurrit **dubium** juxta *secundum sensum*: quia non videtur esse universaliter vera. Nam similitudo rerum corruptibilium in corporibus coelestibus habet esse incorruptibili modo, et tamen actio qua a corpore coelesti res corruptibilis procedit, non habet modum incorruptibilem, sed corruptibiliter procedit, cum sit actio transiens, et re facta, amplius non sit, aut saltem ad effectus corruptionem corrumpatur.

Respondetur, quod propositio S. Thomae intelligenda est de modo qui natus est facere diversitatem modi agendi, non autem

de omni modo similitudinis facti; hic autem est *duplex,* scilicet, modus *naturalis,* et modus *intelligibilis,* ad quos reducuntur etiam modi qui istos necessario concomitantur ut sic; ideo si talis similitudo habet modum essendi naturalem, modus actionis erit ut naturaliter procedat, si autem habet esse intelligibile, modus actionis est ut intelligibiliter fiat, esse autem corruptibile aut incorruptibile formae, non habet, ut sic, variare modum agendi, quia isti sunt modi formae ut forma est, ut scilicet subiectum in seipso perficit, non autem ut perficit in ordine ad alterum tanquam principium actionis. Ex quibus patet quod adducta instantia non est contra mentem S. Thomae.

Quarto prob. Cum sit duplex genus actionis secundum Philosophum IX *Metaph.,* Divina actio non est de genere actionum quae non sunt in agente, cum sua actio sit sua substantia; sed de genere immanentium in agente. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia actiones immanentes, non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis; et per consequens non sunt actiones agentis per necessitatem naturae.

Adverte, quod ex loco apparet, quod superius determinavimus verum esse, scilicet, actionem transeuntem, proprie loquendo, in Deo non esse, licet ibi sit secundum modum significandi.

Quinto prob. Deus agit propter finem. Ergo per intellectum et voluntatem. Ergo etc. — Patet *antecedens*: quia per Philosophum XII *Metaph., text. 52,* universum, quod scilicet est effectus Dei, non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatum. — *Consequentia* vero probatur: quia principium agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem. Nam ea quae intellectu carent, agunt propter finem, directa ab aliquo cognoscente et finem, et id quod est ad finem, et proportionem inter utrumque, quod est solum intelligentis: patet hoc exemplo sagittae a sagittante directae.

De modis et diversitate appetituum diffuse a S. Thoma in 1-2, determinatur, idcirco hic protrahere sermonem non oportet.

Sexto prob. Deus est primum agens. Ergo est dominus suorum actuum. Ergo agit per voluntatem. — Probatur *prima consequentia*: quia si non esset suorum actuum dominus non esset primum agens, qui enim suae actionis non est dominus, non per se agit, sed est quasi ab alio actus: quod autem per se agit, prius est eo quod per aliud agit, omne enim quod est per aliud, reducitur in id quod est per se.

Sciendum hoc loco, ex doctrina S. Thomae *de pot.*, ubi supra, quod agens per naturam, qui scilicet suae actionis non est dominus, movetur ab alio, quando id quod producitur ordinatur ad finem, non autem quando non ordinatur ad finem, sed est finis: unde licet Filius in divinis naturaliter producatur, non oportet tamen ut Deus ad eius productionem moveatur ab agente per voluntatem, quia non procedit ut ad finem extrinsecum ordinatus, sed ut omnium finis.

Adverte etiam, quod ly *quasi*, accipitur ut est expressivum veritatis, non autem ut similitudinem importat: necesse est enim, ut qui suae actionis non est dominus, ab alio moveatur ad agendum eo quod non sit in eius potestate agere et non agere, et sic oporteat ipsum agere secundum inclinationem sibi ab alio datam.

Septimo prob. Primo agenti debetur prima actio, sicut et primo mobili primus motus. Sed *actio voluntatis est naturaliter prior actione naturae utpote perfectior*. Nam et apud nos agentia per voluntatem perfectiora sunt agentibus per necessitatem naturae. Ergo etc.

Sed occurrit hoc loco **dubium**: Filius enim in divinis procedit per modum naturae, Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis. Sed productio Spiritus Sancti non est nobilior productione Filii. Ergo non est universaliter verum quod actio voluntatis sit perfectior actione naturae.

Respondetur, quod licet Filius procedat per modum voluntatis, non tamen hoc est intelligendum quasi Filius naturaliter ac necessario producatur, Spiritus Sanctus autem voluntarie et libere; ita enim producitur naturaliter Spiritus Sanctus sicut Filius: sed quia Filius procedit processione non praeexigente alia processione, qui est modus naturae, Spiritus Sanctus autem procedit processione quae aliam processionem praesupponit, qui est modus voluntatis.

Sed *non videtur* haec responsio tollere difficultatem, immo magis augere. — Si enim tam Filius quam Spiritus Sanctus naturaliter producuntur, creaturae autem libere et per voluntatem; sequitur, quod productio creaturae est nobilior productione divinarum personarum, si actio voluntatis est nobilior actione naturae.

Respondetur, negando *consequentiam*: Cum enim inquit S. Thomas, quod actio voluntatis sive agentis per voluntatem, est nobilior actione naturae, intelligitur quando utraque terminatur ad aliquod extrinsecum, ut videtur exponere S. Thomas *de pot., q,, 3, a., 15*; quando autem actio naturae terminatur ad id quod est intrinsecum essentiae, actio autem voluntatis ad id quod est extrinsecum, tunc actio naturae est nobilior actione voluntatis; sic autem est in proposito: productio enim divinarum personarum terminatur ad id quod est intra divinam essentiam: productio autem creaturarum terminatur ad aliquod extrinsecum. Unde obiectio non est contra mentem S. Thomae.

Octavo prob. Virtus divina est suprema in omnibus entibus. Ergo agit in omnes res per voluntatem. — Probatur *consequentia*: quia videmus ubi actio naturae et voluntatis coniunguntur, quod *superior est virtus quae agit per voluntatem ea quae agit per naturam*, et utitur ipsa sicut instrumento. Nam in homine superior est intellectus, qui agit per voluntatem, anima vegetabili quae agit per necessitatem naturae.

Sed occurrit **dubium**: quia S. Thomas *de pot.*, *q.*, *2*, *a.*, *3*, *ad 6* inquit, quod in diversis quidem, actio voluntatis actionem naturae praecedit; intellige, ubi per actionem naturae producitur aliquid ordinatum ad finem; quod dico propter id quod superius est dictum de productione Filii in divinis. Sed in uno et eodem, actio naturae praecedit actionem voluntatis, eo quod natura intelligatur ut principium quo res subsistit, voluntas vero ut ultimum quo ad finem ordinatur: Ergo non est verum quod virtus agens per intellectum, in eodem utatur ea quae agit per naturam sicut instrumento, ut dictum est in ratione. Non enim actio instrumenti praecedit actionem principalis agentis, cum non agat instrumentum nisi motum a principali agente; et sic oporteat prius intelligere agens principale movere instrumentum, quam ipsum instrumentum agat.

Respondetur, quod propositio S. Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Ut enim dicitur *de pot.*, ubi supra, *ad 4*, natura non subiacet voluntati in iis quae sunt intima rei, et per consequens, quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem: sed quantum ad ea quae sunt extra rem nihil prohibet naturam subiici voluntati, et per consequens, quantum ad ea, esse ipsius instrumentum: ut patet in motu animalis, ubi natura musculorum et nervorum subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur *de pot.*, *q.*, *2*, intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod vero hic dicitur, intelligitur quantum ad extrinseca, et sic nulla est contradictio.

Nono prob. Agens per voluntatem comparatur ad agens per naturam, sicut agens universale ad agens particulare. Ergo primum agens est agens per voluntatem. — Probatur *antecedens*: quia obiectum voluntatis est bonum secundum absolutam rationem boni, obiectum autem naturae est hoc bonum particulare, quod est eius perfectio: agens autem omne agit secundum quod ad bonum tendit, cum finis moveat agentem. — *Consequentia* vero probatur: quia agens particulare comparatur ad agens universale sicut id quod posterius est, et sicut instrumentum.

Advertendum, quod voluntas et natura *dupliciter* comparari possunt. *Uno modo*, secundum rationes suas absolutas: *Alio modo*, secundum particulares rationes hujus voluntatis et hujus naturae. Utroque modo verum est quod hic dicitur, scilicet obiectum voluntatis esse bonum absolute, naturae vero, hoc bonum. Sicut enim visus et hujus visus objectum formale est color, ita voluntatis et hujus voluntatis objectum est bonum absolute; et similiter naturae et hujus naturae obiectum est bonum, quod est ipsius naturae perfectio.

Confirmatur conclusio auctoritate Ps. CXXXIV. 6: *Omnia quaecumque voluit Dominus fecit.* Et ad Ephes. I, 11: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.* Et Hilarii in Libro *de Sinodis*: « Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit: »

et infra: « Talia enim cuncta creata sunt, qualia esse Deus voluit. »

Removetur quoque ex praedictis, error dicentium, Deum agere de necessitate naturae (1).

---

(1) Catholicam doctrinam de Deo omnia *libere et non necessario* creante, ita declaratur in Concilio Vaticano. Sess., III. Const. de Fide Catholica c. 1. « Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quae creaturis impertitur, *liberrimo consilio* simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem. » Quam deinceps sub anathemate confirmat, *canone 5. De Deo rerum omnium Creatore: — « Si quis dixerit Deum non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum; anathema sit.* » : Absolutissima de hac re tractatio habetur a S. Thoma tradita et a Ferrariensi explicata etque evoluta a praesenti capitulo, usque ad 28. collatis simul quae in I Libro disseruit circa Dei voluntatem, praesertim *cc. 75, 76 et 81*, ubi ostenditur voluntatem Dei non esse aliorum a se de necessitate absoluta, sed tantum *ex suppositione* liberrimi ipsius voluntatis decreti; atque simul explicatur, quomodo haec plena et absoluta libertas componatur cum eo quod alia velit, ut ad suam bonitatem ordinata tanquam ad finem, et perfectionem *extrinsecam*. Quod si sapientissima scholae principia recte intellecta fuissent a Rosminio, fortasse non incidisset in opinionem illam *de morali necessitate* ad creandum, quae, iuxta ipsum, innascitur *ex amore quo Deus se diligit etiam in creaturis*, et qui est ratio qua se determinat, et semper inducit effectum. Unde merito proscripta fuit, in sensu auctoris, sub N. XVIII inter XL damnatas propositiones. Hac enim necessitate morali posita, Deus a sua bonitate deficeret, et quasi moralitatem desereret si non crearet. Et insuper, necessitas moralis est vere necessitas finis quae datur quando finis vel media ad eum sint necessaria. Jamvero, externa manifestatio divinarum perfectionum non erat necessaria Deo ad finem suae bonitatis vel perfectionis intrinsecae obtinendum vel augendum. Ipse enim infinitus, bonum supereminens, plenitudinem absolutam perfectionis habens, in comprehensione perfecta sui omnimodam bonitatem et beatitudinem cumulatissime possidet. Hinc, inferius, *cap. 31*. S. Thomas a productione creaturarum excludit necessitatem nedum a causa efficiente, sed etiam a causa finali dependentem. Et adverte, quod *moralis* haec *necessitas*, si poneretur in Deo, esset in ipso necessitas *metaphysica*: siquidem, sua perfectissima et simplicissima veritate et bonitate morali posita, est metaphysice impossibile ut Deus agat contra suam perfectionem et moralitatem. Ad rem facit, S. Thomae cultoribus in mentem revocare pulchram et veram doctrinam S. D. de potentia divina ut conjuncta est cum intellectu sapiente ejus, justaque voluntate. « In nobis, ita scribit, in quibus potentia et essentia aliud est a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a justitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate justa, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia, et essentia, et voluntas, et intellectus, et sapientia, et justitia. Unde nihil potest esse in potentia divina quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente ejus. » *(1, p. q. 25, a. 5, ad 1)* Divina bonitas et amor exercet profecto causalitatem finis et etiam efficientiae respectu creaturarum, et ideo necesse est ut Deus velit etiam ipsas creaturas propter bonitatem et amorem suum, sed supposita libera voluntate ejus, creaturarum productionem determinante. Et hoc sensu in schola S. Thomae docetur, quod Deus unico actu voluntatis se et alia vult.

Attendendum, quod opinio videtur esse Aristotelis et Commentatoris praesertim VIII Physic. *text.*, et *comm.*, *6* usque ad *10*, ubi aeternitatem motus probant ex eo quod primus motor non potest incipere movere, cum prius omnino non moveret. Et *comment.*, *36*. ubi ostendunt, primum motorem non moveri per accidens, quia tunc posset non moveri, et consequenter non movere, et sic contingeret aliquando nihil moveri, quod ipsi reputant impossibile. — Videtur etiam esse opinio Avicennae IX Metaph., *cap.*, *4*.

CAPUT XXIV.

QUOD DEUS PER SUAM SAPIENTIAM AGIT.

Primum corollarium, ex praecedenti conclusione dependens, est: **Deus effectus suos per suam sapientiam producit.**

Probatur primo. Deus agit per voluntatem. Ergo per apprehensionem intellectivam. Ergo per suam sapientiam. — Patet *prima consequentia*: quia voluntas ex aliqua apprehensione movetur ad agendum; in Deo autem non est alia apprehensio quam intelligibilis. — *Secunda* etiam patet: quia nihil intelligit nisi intelligendo se; quem intelligere, utpote altissimam existentem causam, est sapientem esse,

Secundo prob. Deus agit per voluntatem. Ergo secundum rationem sui intellectus agit. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia cum omne agens agat sibi simile, necesse est ut unumquodque agat secundum quod habet similitudinem sui effectus; in quolibet autem agente voluntario, inquantum hujusmodi, est similitudo sui effectus secundum apprehensionem intellectus. Quod probatur: quia si esset in ipso solum secundum naturae dispositionem, non ageret nisi unum, quia ratio naturalis unius, est tantum una.

Advertendum, quod similitudo effectus potest in uno et eodem esse secundum *dispositionem naturae* et secundum apprehensionem *intellectus*; sicut cum pictor aut statuarius suiipsius imaginem format: sed si agat ex similitudine secundum *naturae dispositionem*, aget tantum uno modo, si non adsit impedimentum; sicut cum generat filium producit ipsum similem sibi quantum potest, et semper ejusdem conditionis, nisi aliunde proveniat diversitas. Quia, ut inquit S. Thomas, ratio naturalis in agente, est tantum una et non plures, unius enim rei est una ratio, et una natura. Si autem agat ex similitudine existente in *apprehensione*, non determinatur ad unum, quia potest de seipso plures formare conceptus, puta conceptum et idolum capitis sui dumtaxat, et conceptum manuum, et

conceptum pedum, et sic potest producere aliquid simile sibi secundum caput, et aliquid simile secundum manus, et aliquid secundum pedes. Sic ergo cum natura divina sit una, et unum esse simplicissimum habeat, et omnia in ipso absque aliqua distinctione unum sint, et unum esse unamque dispositionem habeant, si ageret secundum dispositionem suae naturae, ageret tantum rem unius rationis et sibi similem secundum rationem divinae naturae, id est, ageret tantum divinam naturam, sicut omnia in ipso sunt divina natura. Sed quia agit secundum apprehensionem intellectus, secundum quam de seipso plures ideas format, secundum quas res possunt divinam naturam imitari, ideo plura diversarum rationum producit, et non determinatur ad unum.

Res ergo in Deo habent similitudinem, et secundum esse naturae divinae et secundum esse apprehensum et ideale, sed producuntur in esse, prout per apprehensionem intellectus divini, talis similitudo ab aliis existentibus in natura divina separatur et distinguitur. Propter hoc assumit S. Thomas, quod non est in Deo similitudo effectus solum secundum naturae, scilicet divinae, dispositionem. Hoc est fundamentum rationis hujus.

Tertio prob. Res a Deo productae ordinem ad invicem habent, et non casualem, et sic Deus eas produxit ordinando. Ergo Deus eas secundum suam sapientiam produxit. — Probatur *consequentia:* quia *sapientis est ordinare*, secundum Philosophum, cuius ratio est, quia ordinari aliqua non possunt nisi per cognitionem proportionis, et habitudinis ordinatorum, et ad invicem, et ad aliquid altius, quod est finis eorum; cognoscere autem hujusmodi proportiones et habitudines aliquorum ad invicem, est intelligentis, et judicare de aliquibus per causam altissimam est sapientiae.

Advertendum, quod cum aliqua inter se habent ordinem, et ordo ipsorum ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid aliud tanquam ad finem, tunc judicium proportionis ipsorum inter se, fit per comparationem ad finem ad quem ordinantur: tunc enim judicabuntur inter se convenientem habere proportionem, quando judicabuntur sic ordinata esse, ut sint fini convenientia: et quia finis est prima causarum, ideo qui considerat finem et in rebus ordinem ponit, qui sit fini conveniens, dicitur sapiens, eo quod sapientiae sit considerare altissimam causam, simpliciter quidem altissimam, si sit simpliciter sapiens, altissimam autem in genere, si sit sapiens in genere; propter hoc bene deducit S. Thomas, quod sapientis est ordinare, quia ordinans cognoscit proportionem ordinatorum et ad invicem, et ad finem, et per consequens de ipsis judicium sumit ex consideratione finis, qui est prima causarum, quod sapientis est.

Quarto prob. Comparantur omnes res ad Deum sicut artificiata ad artificem. Sed artifex secundum ordinem suae sapientiae, artificiata in esse producit. Ergo etc. — Probatur *major:* quia res

a Deo productae per voluntatem, non sunt de genere agibilium, sicut actus virtutum qui remanent in operante, sed de genere factibilium quae transeunt in exteriorem materiam. Ratio autem factibilium est ars secundum Philosophum, VI *Ethic., c. 5.*

Confirmatur conclusio in Ps. CIII, 24: *Omnia in sapientia fecisti:* et Proverb. III, 19: *Dominus sapientia fundavit terram.*

Excluditur quoque error dicentium, omnia ex simplici divina voluntate dependere absque aliqua ratione.

CAPUT XXV.

QUALITER DEUS, OMNIPOTENS, DICATUR QUÆDAM NON POSSE.

Ex PRAEMISSIS deducitur; **Deum quamvis omnipotens sit, quaedam non posse.**

Ex eo enim quod ostensum est, in ipso non esse passivam potentiam (*Cap.* 7, et *lib. I, c. 16*) sequitur Ipsum non posse ea quae sunt potentiae passivae, ut est posse quod ad esse pertinet: non enim potest esse corpus aut aliquid hujusmodi; non etiam potest mutari, non deficere et corrumpi, non defatigari, aut oblivisci, non vinci, aut violentiam pati, non poenitere aut irasci aut tristari.

Ex eo vero, quod ostensum est, in ipso esse potentiam activam, obiectum autem potentiae activae est ens factum, sequitur quod non potest quod est contra rationem entis, inquantum est ens, aut contra rationem facti, inquantum est factum. *Nulla* enim *potentia potest, ubi deficit ratio sui obiecti.*

Propter defectum entis, non potest facere ut idem simul sit et non sit; quod opposita simul sint in eodem secundum idem; quod rei desit aliquid suorum principiorum essentialium, ut quod homo non habeat animam; quod genus non sit praedicabile de specie; quod lineae ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales; quod triangulus rectilineus, non habeat tres angulos aequales duobus rectis; quod praeteritum non sit praeteritum; et similia quae rationi entis repugnant.

Propter defectum vero entis facti, non potest facere Deum aut aliquid sibi aequale, aut quod aliquid sine ipso conservetur; omnia enim haec sunt contra rationem facti.

Ex eo etiam quod ostensum est, quod per voluntatem agit, sequitur, quod non potest facere quae non potest velle, et sic non potest facere se non esse, aut non esse bonum vel beatum; similiter peccare non potest.

Ex eo vero quod ostensum est, Dei voluntatem non esse mutabilem, sequitur quod non potest facere id quod est a se volitum, non impleri. — Notat tamen S. Thomas, quod hoc non posse, alio modo accipitur a praemissis; illa enim nec velle nec facere simpliciter potest, hujusmodi autem et velle et facere potest absolute, non autem supposita voluntate de opposito. Unde cum dicitur, Deus non potest facere contraria iis quae disposuit facere, intelligendum est *composite*, implicando scilicet dispositionem divinae voluntatis de opposito; non autem *divisim*, ut scilicet respiciunt potentiam et voluntatem divinam absolute.

Similiter, quia ostensum est (*c. 23, 24*), quod agit per scientiam, ideo non potest facere quae se facturum non praescivit, aut dimittere quae praescivit se facturum, intelligendo tamen non absolute, sed sub conditione vel suppositione.

« *Utrum Deus possit facere praeteritum non fuisse* ».

Circa praeterita, **dubium** non dissimulandum occurrit: Nam constat, quod praeteritio est accidens per accidens rei; sed omnem rem potest Deus facere absque eo quod sibi per accidens convenit: ergo rem quae praeteriit, potest Deus facere absque praeteritione. Ergo licet non possit facere praeteritum non esse praeteritum, formaliter accipiendo praeteritum, potest tamen rem quae praeteriit facere absque praeteritione, et sic potest facere Adam non fuisse.

Ad hujus evidentiam *considerandum* est, quod licet aliquid per comparationem ad naturam rei absolute consideratam, habeat rationem accidentis per accidens, nihil tamen prohibet ipsum ad naturam sub aliqua conditione positam comparari, ut illi per se conveniens; sicut licet congregare visum per accidens se habeat ad Sortem absolute consideratum, comparatur tamen ad ipsum existentem sub nigredine ut sic per se, eo quod rationem nigredinis ingrediatur. — Sic, licet rei temporali absolute consideratae per accidens conveniat habitudo ad hoc vel illud tempus, eo quod ratio ejus abstrahat ab omni temporis differentia, praeter enim rationem hominis est, quod hoc vel illo tempore mensuretur, cum natura absolute considerata abstrahat ab omni differentia temporis; tamen si consideretur natura ut existens in actu temporaliter necessario, mensuratur aliqua temporis differentia: non enim esset res temporalis nisi tempore esset ejus existentia mensurata, ideo res ut habens esse actu temporaliter, non potest ab habitudine ad tempus separari, cum talis habitudo esse actuale rei temporalis, inquantum temporalis est, formaliter ingrediatur.

Sicut autem rem actu nunc existentem ut sic, concomitatur necessario habitudo ad tempus praesens, ut non possit non existere pro tempore praesenti in quo est, alioquin simul esset et non esset; quamvis rem nunc existentem Deus facere possit in tempore sequenti non esse, et potuerit facere ut non esset; ita rem quae

fuit, puta Adam, quamvis absolute Deus facere potuerit ut nunquam esset, si tamen ponatur ipsam in aliquo tempore habuisse esse actualis existentiae, non potest a praeteritione separare, quod nominat habitudinem ad tempus nobis praeteritum, sicut et cum erat in tempore nobis praesenti, inquantum hujusmodi, non poterat eam a praesentialitate, quae est habitudo ad tempus praesens, separare. — Ideo bene inquit S. Thomas in littera, quod *ejusdem necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit.*

Dicitur ergo ad obiectionem, quod praeteritio licet sit accidens per accidens, respectu Adam absolute sumpti, et sic potuerit Deus facere Adam non fuisse, quia potuit Adam non producere; tamen respectu Adam, ut in tempore praeterito fuit, se habet non per accidens, sed per se, ideo non potest esse absque contradictione, Adam qui fuit non fuisse, supposito quod aliquando fuerit; quod dicitur impossibile per accidens, quia est impossibile ex supervenienti accidente, scilicet ex praeteritione, qua posita, tunc ponitur impossibile per se, scilicet praeteritum non esse praeteritum. Sicut non potest fieri, ut hoc nigrum, supposito quod sit nigrum, non sit visus congregativum, nec potest fieri ut in hoc tempore quo est nigrum, non sit nigrum, quia simul esset nigrum et non esset nigrum.

Si autem iterum *instetur*, quia licet praeteritio per se conveniat Adam, ut praeteritum est, tamen ipsi Adam secundum se considerato per accidens convenit: ergo ab ipso separari potest.

Dicitur, quod licet omne per accidens absolute ab eo cui per accidens convenit, possit separari, non potest tamen separari pro illa mensura pro qua in-est, sic enim simul esset et non esset in re. Quia ergo praeteritio in omni tempore post illud tempus in quo verum erat dicere, Adam est, inest ipsi Adam, quia praeteritio est de ratione ejus de quo aliquando verum fuit dicere, hoc est, inquantum hujusmodi; aliquando enim verum fuisse, Sortes currit, est Sortem cucurrisse; nullum tempus est in quo praeteritio ab Adam possit separari, licet ista: Adam non fuit: rationibus terminorum praecise consideratis, sit possibilis.

De iis quae ad cognitionem et voluntatem divinam pertinent satis dictum est in Primo (*a cap.. 44 ad 71, et a 72 ad 88*). De aliis vero hic tactis in diversis locis hujus operis particulariter tractatur, propterea de ipsis hoc loco tractandum non est, sed de unoquoque, suo loco.

CAPUT XXVI.

QUOD DIVINUS INTELLECTUS AD DETERMINATOS EFFECTUS NON COARCTATUR.

Postquam ostendit S. Thomas quod Deus non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem et sapientiam suam, ulterius ostendit, quod neque per necessitatem intellectus operetur, et ponit hanc

Conclusionem: **Scientia Dei vel ejus intellectus nullis effectuum limitibus coarctatur.**

Pro cujus declaratione *notandum* est, quod non loquitur S. Thomas hoc loco de scientia Dei et intellectu, ut speculative simpliciter sumuntur, sed ut sumuntur practice, aut *simpliciter* aut *secundum quid.* Dicitur autem hoc modo scientia alicujus coarctari ad determinatos effectus, quando cognoscit aliquos effectus producibiles, non autem omnes, et illos ad quos se extendit, de necessitate causat suo modo; ad hunc sensum intelligit S. Thomas quod divina scientia et divinus intellectus non coarctatur, aut limitatur ad determinatos effectus; quia scilicet, non solum aliqua producibilia, et aliquos modos producibilium Deus suo intellectu suaque scientia cognoscit, sed etiam omnia producibilia et omnes modos rerum producibilium: ideo non necessitatur ad hos effectus producendos et non alios, quia intellectus suus sit ad istos cognoscendos determinatus, et non ad alios se extendat.

Probatur primo: Divina potentia ad aliquos effectus non limitatur. Ergo nec divinus intellectus. — Patet *consequentia*: quia Deus suam essentiam cognoscendo, comprehendit omnia alia quae a Deo produci possunt, in quo omnia hujusmodi esse per aliqualem similitudinem necesse est, sicut effectus virtute continentur in causa.

Attendendum autem, quod *antecedens* hujus rationis intelligendum est de *potentia Dei absolute* et secundum se considerata. Sic enim potest in omne quod participare potest rationem entis facti, et ideo non limitatur ad aliquem numerum factibilium. Si autem consideretur secundum quod exsequitur imperium voluntatis et directionem scientiae, quo modo dicitur *potentia Dei ordinaria*, sic est ad determinatos effectus limitata: ordinavit enim Deus sua sapientia quos effectus producere velit.

Secundo prob. Divina essentia est infinita. Ergo excedit omnia alia in infinitum. Ergo et intellectus. — Probatur *prima consequentia*: quia infinitum quantalibet additione finitorum facta, adaequari non potest, quin in infinitum excedat quantalibet finita, si

etiam numero infinita exsistant: omnia autem alia praeter Deum sunt finita secundum essentiam, cum sint ad genus et speciem limitata. — *Secunda* etiam probatur: quia divinus intellectus divinam essentiam perfecte cognoscit.

Advertendum, quod cum infinitas divinae essentiae sit infinitas secundum perfectionem, omnia autem alia, etiam si numero essent infinita, finitae perfectionis sint, eo quod essentiam ad genus et species habeant limitatam; ideo essentia divina in infinitum excedit omnia creata, et plurium aliorum ratio productiva esse posset. Ex quo sequitur, quod intellectus divinus, qui cognoscit perfecte divinam essentiam, et per consequens, cognoscit ipsam infinitis modis participari posse a creaturis, omnem finitatem effectuum sua cognitione transcendit, et sic non limitatur ad determinatos effectus producibiles, ita quod alios ab illis non cognoscat. Et hoc est hujus rationis fundamentum.

Adverte, quod textus fere omnes habent: *Etiam si numero finita exsistant*: quod si ita habet, sensus est, quod infinitum excedit quantalibet finita, scilicet secundum essentiam, posito quod illa sint etiam secundum numerum finita: quia videlicet, si essent numero infinita habentia se per additionem perfectionis unius ad alterum, bene posset infinitum aliquod aequari a finitis secundum essentiam: sed puto veriorem textum habere, *infinita*. Nam infinitum secundum essentiam et perfectionem, quo modo divina essentia est infinita, excedit quantalibet finita secundum essentiam, etiam dato quod sint numero infinita, ut exposuimus. — Similiter quod nos in conclusione exposuimus, intellectum cognitione sua transcendere oportere finitatem effectuum, textus fere omnes habent *infinitatem*; quod si ita habet, intelligendum est de infinitate materiali. Veruntamen puto dicendum esse, *finitatem*, eo quod magis ad propositum sit, cum concludendum sit, intellectum divinum non limitari ad finitos effectus.

Tertio prob. Divinus intellectus infinitorum est cognitor. Ergo ejus causalitas ad finitos effectus non coarctatur. — Patet *consequentia:* quia Deus per sui intellectus scientiam res producit in esse.

Attendendum, quod hoc loco loquitur S. Thomas de scientia ut habet rationem causae directivae operationis; est autem directiva ut se extendit ad producibilia secundum modum quo producibilia sunt. Ideo, idem est dicere, intellectus divinus cognoscit tantum finita producibilia, et divinus intellectus causare potest suo modo tantum finitos effectus, unum enim concomitatur alterum. Similiter, se se consequuntur, intellectum divinum cognoscere infinitos effectus producibiles, et posse causare infinitos effectus. Propter hoc volens ostendere S. Thomas, quod non limitatur ad determinatos effectus, concludit, quod ejus causalitas ad finitos effectus non coarctatur.

Quarto prob. Si esset limitata causalitas divini intellectus ad determinatos effectus, quasi de necessitate agens, hoc esset respectu eorum quae producuntur in esse, hoc autem esse non potest, cum Deus intelligat etiam quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: et, supple, causalitas intellectus tantum se extendat quantum se extendit cognitio ejus de producibilibus, ut producibilia sunt. Ergo etc.

Quinto prob. Genus subiectum divinae artis et scientiae, est ens, scilicet factum: igitur divinus intellectus se extendit ad omnia, secundum suam causalitatem, quibus ratio entis non repugnat. Ergo ad omnia factibilia se extendit. Ergo etc. — Probatur *antecedens:* quia Deus per suum intellectum est universale principium entis: universale autem obiectum, supple, debet universali principio correspondere. — *Prima* etiam *consequentia* probatur: quia quaelibet ars se extendit ad omnia quae contineri possunt sub suo genere subiecto. — *Secunda* etiam patet: quia omnia factibilia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri.

Confirmatur conclusio per Psalm. CXLVI, 5: *Magnus Dominus noster, et magna virtus ejus, et sapientiae ejus non est numerus.*

Excluditur quoque ex his error dicentium, quoniam ex hoc quod Deus intelligit seipsum, fluit ab ipso talis rerum dispositio de necessitate.

Notat postremo, quod licet divinus intellectus ad determinatos effectus non limitetur, quantum scilicet est ex ipso intellectu, ipse tamen Deus statuit sibi determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat, iuxta illud Sap., XI, 21: *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti,* Domine.

« *Quomodo Deus sibi statuat determinatos effectus, quos per suam sapientiam producat.* »

Occurrit autem hoc loco **dubium:** quomodo si divinus intellectus non est secundum se limitatus ad determinatos effectus, potest Deus sibi certum numerum producibilium statuere. Actus enim intellectus quo judicat aliquid esse producendum, praecedit actum voluntatis quo Deus vult hoc producere, quia voluntas non fertur nisi in cognitum, ergo non potest voluntas divina aliquos determinatos effectus velle, nisi illos prius ordine rationis intellectus apprehendat ut producendos. Ergo falsum est quod Deus statuat sibi determinatos effectus, si intellectus secundum se est illimitatus; aut oportet quaerere aliquid aliud quod intellectum ad determinatos effectus limitet: non apparet autem quid illud sit.

Respondetur, quod non obstante indeterminatione et illimitatione intellectus, adhuc Deus statuit sibi determinatos effectus quos producat, et hoc per libertatem suae voluntatis; licet enim actus intellectus de re et modo producibili, praecedat actum vo-

luntatis, ut sic, secundum nostrum modum intelligendi, ipsa tamen ordinatio ad producendum est per actum voluntatis: hoc autem facile est videre in rerum artificialium productione. Primo enim domificator excogitat domum, et modum ipsius, ut est producibilis, judicatque bonum esse ut producatur. Deinde per voluntatem eligit domum producere. Tertio, cognoscit intellectus ipsam debere produci, et dirigit per artem ipsam productionem. Simili modo imaginari possumus in Deo; quod primo divinus intellectus omnia producibilia et omnes modos producibilium cognoscit, et judicat bonum esse aliquos producere. Deinde voluntas eligit quosdam illorum producibilium producere et non alios. Tertio loco, intellectus cognoscit ita hos effectus debere produci quod non alios. — Et sic patet quod non oportet ponere aliquid aliud praeter divinam voluntatem quod scientiam divinam practicam ad determinatos effectus limitet, et quod falsum est actum intellectus quo judicat aliquid debere produci, sive quod producatur, praecedere actum voluntatis, immo sequitur voluntatis actionem et determinationem (1).

CAPUT XXVII.

QUOD DIVINA VOLUNTAS AD DETERMINATOS EFFECTUS NON COARCTATUR.

Tertio loco ostenditur, **neque inveniri necessitatem in rerum productione ex parte ipsius voluntatis. — Probatur dupliciter.**

Primo: Obiectum voluntatis est bonum intellectum. Ergo voluntas ad omnia se potest extendere quae ei intellectus sub ratione boni proponere potest. Ergo divina voluntas determinatos effectus non de necessitate producit. — Patet *prima consequentia:* quia voluntatem suo objecto proportionatam esse oportet. — *Secunda* similiter patet: quia divinus intellectus ad determinatos effectus non coarctatur.

Secundo: Deus nulla alia a se vult necessitate absoluta, ut

(1) Hinc obiter nota quae sit doctrina scholae de scientia Dei qua videt futura contingentia in seipso ut in causa determinante per decretum suae voluntatis: quod Ferrariensis in Superiori Libro c. 67 expressit inquiens: *scientia visionis sequitur determinationem divinae voluntatis.* Cf. etiam nota in Vol. I. pp. 397, 408.

in Primo Libro (*cap. 81*) est ostensum. Ergo neque ex necessitate aliqui effectus a divina voluntate procedunt. — Patet *consequentia:* quia nihil agens per voluntatem, ut sic, producit aliquid nisi volendo.

Ea quae circa hanc conclusionem difficultatem afferre possunt in Primo Libro sunt explicata, ideo non est hic ulterius immorandum.

CAPUT XXVIII.

QUALITER, IN RERUM PRODUCTIONE, DEBITUM JUSTITIÆ INVENITUR.

Quum ostensum sit, non inveniri necessitatem ex parte voluntatis absolute in rerum productione, restat ostendendum in ista rerum productione, etiam justitiae necessitatem non esse.

Ponuntur autem *tres conclusiones* quarum:

Prima est: **Deus non produxit rerum universitatem ex debito justitiae quo aliquid creaturae debeatur.**

Pro cuius declaratione *sciendum*, quod debitum obbligationem quandam importat in ordine ad alterum: dicitur enim quis debitor alicuius, quia est illi quantum ad aliquid obligatus: dicitur autem aliquis ex debito justitiae aliquid facere, quando tenetur illud facere si iustus esse debet, et illud non faciendo iniustus esset. Unde si Deus produxisset res ex debito justitiae, ita eas iuste produxisset quod non producendo fuisset iniustus; quia autem tenemus, quod si etiam res non produxisset, non propter hoc fuisse iniustus, immo potuit absque iniustitia non producere, ideo ponitur conclusio quod non ex debito et obligatione justitiae eas produxit.

Probatur autem **primo** sic: Nihil universali rerum productioni praesupponitur cui aliquid debeatur. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia iniustitia ad alterum est cui debitum reddit. V. Ethic., c., 3.

Secundo prob. Actus quo primo aliquid, suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae. Sed per creationem res creata primo incipit habere aliquid suum. Ergo etc. — Probatur *major*: quia cum iustitiae sit reddere unicuique quod suum est, actum justitiae oportet ut praecedat actus quo aliquid suum alicuius efficitur, ut in rebus humanis apparet.

Adverte, quod actui justitiae non oportet semper praesupponi actum illius cui aliquid debetur, per quem aliquid suum efficiatur, sed oportet talem actum aut suum aut alterius esse; aliquando enim aliquid incipit esse alicuius ex actu proprio, sicut cum quis laborando aliquid meretur; aliquando vero per actum alterius, sicut

cum per testamentum alterius aliquis institutus est haeres; et hoc modo creatura incipit per operationem Dei creantis habere aliquid suum.

Tertio prob. Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia nullus debet alteri, nisi propter alterum illorum.

Sed **dubium** occurrit, quia quamvis aliquis non indigeat eo quod ab alio suscipit, non tamen propter hoc tollitur quin alteri ex debito justitiae teneatur: sicut qui accipit aliquid ab alio per viam depositi, tenetur illud ex debito justitiae reddere, quamvis illo deposito non indigeat. Ergo quamvis Deus non indigeat, cum multa accipiat a creaturis, ut sunt sacrificia et oblationes etc.; videtur ex debito justitiae teneri creaturae.

Respondetur *primo*, quod Deus nihil accipit a creatura quod non sit ipsius Dei, et non ipsi debeatur, cum omnium sit causa: debitum autem justitiae in redditione, aut compensatione eius quod acceptum est, consistit in accipiendo ab alio id quod illius est et non recipientis; ideo quamvis Deus aliquid reciperet a creaturis, non propter hoc ex debito justitiae illis obbligaretur, prius enim dedit quam recipiat.

Dicitur *secundo*, quod *dupliciter* potest aliquis teneri ad alicuius redditionem: *Uno modo*, ratione ipsius rei absolute tantum, quia videlicet, habet rem alienam. *Alio modo*, ratione rei acceptae per modum cuiusdam beneficii, cui debetur recompensatio. *Primo* modo non attenditur aliqua indigentia in recipiente. *Secundo* autem modo attenditur quaedam indigentia; ex beneficio enim aliqua utilitas reportatur. — S. Thomas ergo loquitur hic de debito *secundo modo*, non autem primo modo, ut patet ex processu rationis, ubi ponit exemplum de filio respectu patris, de domino respectu famuli, de homine respectu Dei. In omnibus enim istis apparet quod unus ab altero aliquod beneficium recipit, cui debetur recompensatio. Depositi autem redditio pertinet ad debitum primo modo; ideo non est conveniens instantia contra intentum rationis: nam de primo modo debiti, satis constat, quod Deus rem alienam non retinet.

Quarto prob. Deus est primum agens. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia agens ex debito justitiae, agit non propter seipsum tantum, sed propter illud cui debet, et sic non potest esse primum agens; cum quod est propter se, sit prius eo quod et per aliud.

Confirmatur conclusio Rom., XI. 35, 36: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.* Et Iob. XLI., 2, *Quis ante mihi, ut reddam ei? Omnia quae sub coelo sunt, mea sunt.*

Excluditur autem per eam error dicentium, quod Deus non potest facere nisi quod facit.

SECUNDA CONCLUSIO est: **Non producit Deus creaturas ex debito bonitatis divinae absolute sumptae quae est causa per modum finis:** — Quasi scilicet, obligetur suae bonitati creaturas producere, ita quod si non produxisset, fecisset iniustitiam bonitati suae.

Probatur primo: Aut hoc esset, quia aliquid ordinaretur ad ipsam, tanquam scilicet debens in ipsam referre, quod ab ipsa accepit, sicut debitum est benefactori quod ei de beneficiis agantur gratiae; et ideo oporteret res creari ut divinae bonitati debitum redderetur pro beneficio. — Aut quia esset ei debitum secundum se et ex necessitate, tanquam ad eius perfectionem requisitum. — Non *primum*, quia nihil praeexistit creationi quod ob beneficium acceptum aliquid Deo debeat. Non etiam *secundum*, quia divina bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. Ergo etc.

Secundo prob. Si sic, tunc oporteret quod si Deus vult bonitatem suam esse, vellet de necessitate alia a se produci, cum voluntate res in esse produxerit. Hoc autem est falsum, quia ut ostensum est in Primo (*cap. 80*), Deus ex necessitate vult suam bonitatem, non autem alia a se. Ergo etc.

Tertio prob. Ostensum est in praecedentibus (*cc. 23, 26, 27*) quod Deus produxit res non ex necessitate naturae, neque ex necessitate scientiae, neque ex necessitate voluntatis, neque ex necessitate justitiae. Ergo nullo modo debitum est divinae bonitati, ut res in esse producantur.

Notat vero S. Thomas, quod licet creaturarum productio, non possit dici fuisse ex debito justitiae quo creaturae, aut bonitati suae sit debitor, si justitia proprie accipiatur; quia sic justitia debitum necessitatis requirit, quod enim ex justitia redditur alicui, ex necessitate juris sibi debetur; tamen *large accepta justitia*, potest dici in rerum creatione esse justitiam, inquantum divinam condecet bonitatem.

Adverte, quod justitia *proprie dicta,* respicit redditionem debiti ex necessitate, id est, ejus quod alicui ex necessitate juris debetur: iustitia autem *communiter dicta,* se extendit ad redditionem debiti quomodocunque aliquid alicui debeatur, sive, inquam, ex necessitate, sive ex quadam decentia. Et hoc *secundo modo* invenitur justitia in rerum creatione, quia redditur divinae bonitati quod est sibi debitum secundum quandam convenientiam et decentiam. Decens enim est, ut summa bonitas in creaturarum productione communicetur et manifestetur; cum bonum sit suiipsius diffusivum. Hunc modum justitiae vocat S. Thomas, *condecentiam divinae bonitatis.*

TERTIA CONCLUSIO. — **Rerum productio ex necessitate divinae dispositionis procedit.**

Probatur: Quia non potest esse quod Deus aliquid se factu-

rum disposuerit, quod postmodum non faciat, alioquin ejus dispositio aut mutabilis esset, aut infirma et debilis.

Notat autem S. Thomas, quod licet hic sit debitum ut impleatur divina dispositio, hoc tamen debitum non sufficit ad rationem justitiae proprie dictae in rerum creatione: quia, ut dicitur V Ethic., *c. 3,* ejusdem ad seipsum non est justitia proprie dicta. In rerum autem creatione, secundum scilicet, quod consideratur divina dispositio cui aliquid debetur, considerari non potest nisi actio ipsius Dei creantis, nam talis dispositio est actio divini intellectus et divinae voluntatis; et sic si Deus reddit debitum suae dispositioni. reddit debitum sibiipsi. Ergo etc.

CAPUT XXIX.

QUALITER IN PRODUCTIONE ALICUJUS CREATURÆ POTEST DEBITUM JUSTITIÆ INVENIRI IN COMPARATIONE POSTERIORIS AD PRIOREM.

Postquam determinavit S. Thomas de modo divinae actionis se tenente ex parte agentis, nunc determinat de modo se tenente ex parte rei productae.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* agit de necessitate productionis absolute. *Secundo,* quantum ad mensuram et durationem productionis.

Circa *Primum, duo* facit: *Primo* ostendit, quomodo invenitur in rerum productione aliquo modo debitum justitiae. *Secundo,* quomodo invenitur etiam in aliquibus rebus creatis necessitas absoluta. (*cap. seq.*)

Quantum igitur ad *Primum* ponitur haec

Conclusio. **In primis divinis effectibus producendis non invenitur debitum, sed bene in posteriorum productione:** Et intelligitur de posterioribus secundum naturam.

Primam partem relinquit probatam ex praecedentibus: *Secundam* vero probat declarando et inducendo.

Notat ergo, quod debitum necessitatis semper sumitur ab eo quod est prius secundum naturam; sed tamen id quod est prius secundum naturam, aliquando est prius secundum esse, et tunc posteriora ex prioribus in esse, debitum trahunt. Debitum est enim ut positis causis sint actiones quibus effectus producunt. Aliquando vero est posterius secundum esse, et tunc priora secundum esse trahunt debitum ex posterioribus in esse, prioribus tamen secundum naturam, sicut debitum est medicinam praecedere ad hoc ut sanitas sequatur.

Ex his autem patet, quod *duplex* in rerum productione invenitur *debitum*: *Unum* scilicet, ex posteriori in esse; *Aliud* vero ex priori in esse.

Quantum ad *primum debitum* notat S. Thomas:

Primo, quod necessitas quae est a posteriori in esse, licet priori secundum naturam, non est necessitas absoluta, sed conditionata: ut cum dicimus, si debet hoc fieri, necesse est hoc prius esse.

Notat secundo, ex praedictis, quod secundum hanc necessitatem conditionatam, debitum in creaturarum productione *tripliciter* invenitur in partibus quae ad universi perfectionem pertinent, scilicet:

1°) Ex tota rerum universitate ad quamlibet ejus partem:

2°) Ex una creatura ad aliam:

3°) Et in unaquaque creatura ex suis partibus, et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse, vel quantum ad aliquam sui perfectionem. — Si enim tale universum fieri debuit, debitum fuit ut elementa fierent; et si animalia et plantas Deus esse voluit, debitum fuit ut coelestia corpora faceret, similiter si voluit hominem facere, debitum fuit ut in eo animam et corpus conjungeret.

Notat tertio, quod si diligenter considerentur isti modi, debiti et necessitatis, Deus non dicitur debitor creaturae, sed suae dispositioni implendae.

Quantum autem ad *secundum debitum,* dicuntur *quinque.*

Primum est, quod necessitas productionis quae sumitur ex causis prioribus in esse, dicitur necessitas absoluta.

Secundum est, quod quantum ad causam efficientem non invenitur ista necessitas in prima rerum creatione, quia solus Deus est ibi causa efficiens, ipse autem non necessitate naturae, sed voluntate operatur: quae autem voluntate fiunt, necessitatem habere non possunt nisi ex finis suppositione.

Tertium est, quod in prima rerum creatione, nihil prohibet ex causis materialibus et formalibus invenire debitum et necessitatem.

Quartum est, quod ista necessitas est secundum ordinem effectus ad causam materialem vel formalem, et ideo secundum ipsum, Deus debitor dici non potest sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit; quia videlicet ista necessitas non est ex eo quod Deus debeat aliquid creaturae, sed quia ex ipsa causa materiali aut formali necesse est aliquid sequi.

Quintum est, quod in rerum propagatione ubi creatura est efficiens, inveniri potest necessitas ex causa efficiente; patet enim quod ex motu solis, necessario corpora immutantur.

Ex his *concluditur propositum,* quod scilicet, invenitur debitum justitiae naturalis, id est, secundum quod naturae aliquid debetur,

et quantum ad rerum creationem, et quantum ad propagationem, secundum quod posteriora ad priora secundum naturam comparantur.

Ex quo etiam *corollarie sequitur*, Deum juste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare.

Per hoc autem *excluditur error* dicentium, Deum non posse facere nisi quae facit; et dicentium omnia sequi divinam voluntatem simplicem absque aliqua ratione.

Advertendum, quod Deus licet non producat res ex aliqua causa extrinseca divinam voluntatem movente, ipsas tamen producit secundum exigentiam naturae uniuscujusque, et secundum quod unicuique naturae debetur. Et hoc est, Deum juste et rationabiliter res produxisse, non autem secundum suam simplicem voluntatem absque ratione.

CAPUT XXX.

QUALITER IN REBUS CREATIS ESSE POTEST NECESSITAS ABSOLUTA.

Secundo loco ostendit S. Thomas, quomodo licet omnia ex divina voluntate dependeant, quae necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, *non tamen propter hoc tollitur necessitas absoluta a rebus, quasi oporteat nos fateri omnia contingentia esse.*

Circa hoc autem, *duo* facit; *Primo* enim probat, quaedam in rebus creatis esse quae simpliciter et absolute necesse est esse. *Secundo* declarat, quomodo ista necessitas in rebus inveniatur.

Quantum ad primum: — *Advertendum*, quod aliquam rem simpliciter et absolute necesse esse, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo* per comparationem ad causam productivam; et tunc dicitur res necesse esse quando a sua causa necessario producitur; et sic per comparationem ad Deum nulla res necesse est esse, licet aliqua necesse sit per comparationem ad suam causam creatam. Hoc modo non accipit S. Thomas rem necesse esse. *Alio modo*, ut in sui natura consideratur, et tunc dicitur res necesse esse, quae posita in actu, non habet in se unde possit non esse. Et hoc modo intelligenda est conclusio.

Probatur autem **primo**. Sic sunt quaedam res in quibus non est possibilitas ad non esse. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia illas res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. — *Antecedens* vero probatur: quia sunt quaedam in quibus aut non est materia, vel si est, non est

possibilis ad aliam formam; talia autem non habent potentiam ad non esse: sicut e contrario ea in quibus est materia quae est in potentia ad aliam formam, possunt non esse.

Adverte, quod nullum agens, sua actione intendit primo non esse, sed si faciat aliquid non esse, hoc est quia intendit aliquod esse, cum quo praecedens esse stare non potest: ideo, quod aliquid in seipso habeat ut possit ab aliquo agente non esse, non potest provenire nisi quia in ipso est aliqua potentia receptiva alterius esse. Et quia omne esse est ab aliqua forma, ideo necesse est ut in ipso sit potentia receptiva alterius formae: ubi ergo hoc non fuerit, illud non habet in se unde possit non esse. Et hoc est fundamentum hujus rationis.

Si quis autem diceret, *falsum* esse hujus rationis *antecedens*, quia omnia quae sunt ex nihilo quantum est de se, in nihilum tendunt: omnia autem creata sunt ex nihilo.

Respondet S. Thomas, quod hoc non tollit veritatem *antecedentis*: quia sicut res non sunt ex nihilo nisi secundum potentiam agentis, ita rebus creatis non inest potentia ad non esse, scilicet, omnino quod est nihil, sed Creatori inest potentia ut eis det esse, aut desinat esse influere.

Secundo prob. Res procedunt in esse ex divina voluntate. Ergo tales sunt quales Deus eas esse voluit. Ergo ex eo quod res a Deo producuntur per voluntatem, non per necessitatem naturae, non tollitur quin voluerit aliquas de necessitate esse, et aliquas contingenter, ut sit in rebus diversitas ordinata. Ergo etc.

Tertio prob. Necesse esse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati, cum non repugnet aliquod necessarium esse quod suae necessitatis causam habeat, ut conclusiones demonstrationum. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quae repugnant ei quod est esse creatum. Quod probatur; quia *agentis perfecti est producere sibi simile quantum possibile est.*

(**Dubium**). Sed videtur quod ista ratio non concludat: per ipsam enim probari posset Deum produxisse alium mundum perfectiorem isto, ex eo, inquam, quod agentis perfecti est, producere sibi simile quantum potest.

Respondetur, quod per hanc rationem non probatur de necessitate esse producta entia necessaria; sed de congruentia et non repugnantia ad creationem; quia decens est ut Deus qui est agens perfectum, producat sibi simile quantum ad modos entis universales, qui sunt, contingens et necessarium; uterque enim modus habet aliquam similitudinem cum Deo, ut sicut ipse est esse universalissimum secundum perfectionem, ita in rebus creatis producat omnes modos entis universalissimos secundum praedi–

cationem. — Non sic autem decens est, de productione alterius mundi.

Unde propositio assumpta quod, *agentis perfecti est producere sibi simile quantum potest,* intelligitur non de necessitate, si universaliter sumatur, sed *de congruentia.* Unde non inducitur, quasi necesse sit Deum, qui est agens perfectum, producere sibi simile quocunque modo, quantum potest, sed ut ostendatur, quod sicut agentia naturalia quanto sunt perfectiora, tanto magis producunt sibi simile, et quaerunt sibi assimilare passum quantum possunt; ita conveniens est, ut Deus, qui est agens perfectissimum, producat sibi simile quantum ad omnes modos generales entis qui in rebus creatis esse possunt, et non repugnat quod entia necessaria ab ipso producantur, cum non repugnet ei quod est esse creatum. (Vid., Lib., I, cc., 42, 85 sec., prob).

Quarto prob. Quanto aliquid magis distat a Deo, tanto magis propinquum est ad non esse, et e contra, quanto aliquid est magis propinquum Deo, tanto magis recedit a non esse. Sed aliqua existentia ideo sunt propinqua ad non esse, quia in eis est potentia ad non esse. Ergo quae sunt Deo propinquissima, et per hoc remotissima a non esse, talia esse oportet ut non sit in eis potentia ad non esse. Ergo oportet ut sint necessaria. — Patet *consequentia*: quia si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis, et posito effectu necesse est causam poni. Si ergo propinquitas ad non esse est effectus potentiae ad non esse, et remotio a non esse erit effectus non potentiae ad non esse; et posita maxima remotione a non esse, oportet removeri potentiam ad non esse.

Quantum ad Secundum: — *Ostendit* S. Thomas quo modo inveniatur necessitas in rebus creatis, circa quod *quatuor* facit:

Primo enim ostendit in *communi* posse inveniri necessitatem absolutam in rebus creatis si ad principia proxima comparentur, non autem ut sunt a primo principio: quia videlicet nihil prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positis de necessitate sequitur talis effectus.

Secundo ostendit, quomodo *ex principiis essentialibus* invenitur necessitas in rebus. — Et *duo* dicit:

Primum est, quod id quod rei competit ex ratione principiorum essentialium, absolutam necessitatem habet, quia sine suis essentialibus principiis, quae sunt materia et forma, res esse non possunt.

Secundum est, quod ex his principiis *tripliciter* invenitur *necessitas absoluta* in rebus:

1° Invenitur necessitas per ordinem ad esse illius cujus sunt principia, sicut aliquae res sunt necessario corruptibiles ex materiae conditione, quia materia secundum id quod est, ens in potentia est; quod autem potest esse, potest etiam et non esse. Aliquae vero

incorruptibiles necessario sunt ex forma; quia aut sunt formae non in materia, et sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, ut est in substantiis separatis; aut forma adaequat totam capacitatem materiae, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam, ut est in corporibus coelestibus. In quibus vero forma non complet totam materiae potentiam, remanet adhuc potentia ad aliam formam, et ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae super materiam; ut patet in elementis et elementatis. Nam forma elementi non attingit materiam secundum totum ejus posse, cum non sit susceptiva formae elementi unius, nisi per hoc quod subijcitur alteri parti contrarietatis; forma vero mixti attingit materiam secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis: idem autem subiectum oportet esse contrariorum et mediorum omnium quae sunt ex commixtione extremorum; ideo omnia quae vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt; quae autem hujusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur, ut est in corporibus coelestibus.

2° Necessitas invenitur per ordinem ad partes materiae vel formae, si contingat hujusmodi principia in aliquibus non simplicia esse, sicut ex materia necesse est, hominem quodlibet elementorum et humorum in se habere, et ex forma necesse est, ipsum esse et animal et rationale, si est animal et rationale et mortale, et haec est forma ejus.

3° Invenitur necessitas per ordinem ad proprietatem consequentem materiam et formam, sicut necesse est, ex materia serram duram esse, et ex forma hominem esse disciplinae susceptivum.

Circa illam propositionem positam in *primo modo* necessitatis, scilicet: *Quod potest esse potest etiam non esse*; intelligendum, quod cum unius rei non possit esse nisi unicum esse substantiale, necesse est ut id quod suscipit aliquod esse substantiale, amittat esse quod habet, et per consequens sit sub non esse illius; materia enim ignis cum suscipit formam et esse aëris, amittit formam et esse ignis, et remanet sub non esse ignis, quia eadem materia non potest simul habere esse ignis, et esse aëris. Et ideo verum est, quod omne quod habet in se aliquid quod sit susceptivum alterius formae et alterius esse, potest non esse: illo enim suscipiente aliud esse, hoc cujus erat pars, amplius non erit. Unde hic est sensus illius propositionis: Omne quod potest esse, idest, quod habet in se potentiam susceptivam esse quod non habet, potest etiam non esse. Quod autem dixi de esse substantiali intelligendum etiam est de esse accidentali: est enim universaliter verum, quod omne quod habet potentiam susceptivam esse cujuscumque, potest etiam non esse, quantum ad non esse conjunctum illi esse quod suscipit: quod enim potest esse nigrum, potest non esse album, et sic de aliis.

Advertendum etiam, cum dicitur de substantiis separatis, quod *semper sunt in virtute essendi,* in rebus autem corruptibilibus, quod *virtus essendi consequitur victoriam formae supra materiam*; quod virtus semper essendi intelligitur in substantiis separatis esse, postquam productae sunt in actu, (ut dicetur inferius cap. 55). Virtus enim essendi consequitur rem jam actu existentem, sicut et virtus operandi, quod enim non est, non potest operari, nec etiam conservare esse aut durationem. Cum ergo sunt in actu, habent virtutem ut semper sint, eo quod non sit in eis potentia ad non esse; res autem corruptibiles non habent virtutem ut semper sint, quia habent potentiam ad non esse, sed habent virtutem ut sint, quandiu est victoria formae supra materiam.

Circa illam etiam propositionem: *Materia elementorum non fit susceptiva formae unius elementi nisi per hoc, quod subijcitur alteri parti contrarietatis*: advertendum, quod *duplicem* habere sensum potest: *Unus* est, quod unum contrariorum sit ratio materiae suscipiendi aliud, et hic sensus non est verus, nec hic intentus: non enim caliditas est materiae ratio recipiendi frigiditatem, cum ipsam expellat. *Alius* sensus est, quod materia non est susceptiva formae unius elementi, nisi sit sub forma contraria: quia cum forma elementi habeat aliquo modo contrarium, et eadem sit materia contrariorum, illa materia quae non habet in se contrarium formae elementi, non est susceptiva illius formae: sed si habet formam contrariam, erit illius alterius susceptiva; et hiç sensus est verus, et hic intentus: importatur enim per illum modum loquendi hoc loco, non ratio formalis suscipiendi, sed conditio materiae susceptivae formae elementi.

Circa exemplum positum in *secundo modo* necessitatis, adverte cum dicitur, quod *forma hominis est animal rationale mortale*, et quod *haec forma habet partes*; quod non loquitur de ipsa anima intellectiva quae est forma physica et naturalis, sed de diffinitione quae est forma secundum rationem et considerationem logicam, haec enim habet partes: et ideo necesse est, ut quaelibet ejus pars homini conveniat.

Tertio ostendit, quomodo talis necessitas invenitur in rebus *ex causis agentibus,* et dicit *tria.*

Primum est, quod quantum ad ipsum agere est necessitas similis necessitati accidentis quam habet ex principiis formalibus, et quod in genere actionum *immanentium* est necessitas quoad ipsas actiones: ex forma enim per quam sensus est in actu, necesse est sensum sentire: et cum intellectus est in actu per speciem intelligibilem, necesse est ipsum intelligere. In genere autem actionum *transeuntium,* ex forma agentis sequitur necessitas actionis quoad virtutem agendi: necesse est enim si ignis est calidus, ut habeat virtutem calefaciendi; non autem sequitur necessitas ipsius actionis secundum se, quia agens impediri potest ne agat.

Nec refert quantum ad propositum, utrum agens sit unus tantum sufficiens ad actionem per suam formam, vel oporteat multos agentes ad unam actionem agendam congregari.

Secundum est, quod in effectibus est necessitas ex causa agente, concurrente simul patientis dispositione, ut scilicet, sit in passo potentia ad recipiendum, et in agente, victoria supra passum ut possit ipsum transmutare; et tunc sequitur necessitas, aut violentiae, si talis effectus fuerit contra inclinationem passi, sicut cum lapis proijcitur sursum, aut naturalis ordinis, si non fuerit contra naturalem inclinationem, ut est in motu coeli; similiter in alteratione corporum inferiorum a corporibus coelestibus, similiter in generatione elementorum. Forma enim inducenda per generationem, non est contraria materiae primae, quae est generationis subjectum, licet sit contraria formae abiicendae; non enim materia sub forma contraria existens, est generationis subiectum.

Tertium est, quod si talis dispositio agentis et patientis, secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria absolute in agente et patiente; erit necessitas absoluta in causa agente ad productionem talis effectus, sicut in iis quae agunt ex necessitate et semper. Si autem non fuerit absolute necessaria, sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente, nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitae ad agendum, sicut in iis quae non agunt semper, sed in majori parte.

Circa exemplum positum in *primo modo* hujus necessitatis, scilicet, quod necesse est intellectum existentem in actu per speciem intelligibilem intelligere; **dubitatur:** Quia hoc dato, sequitur quod intellectus omnia simul intelligat quorum speciebus informatur, cujus oppositum ostensum est in I, Libro.

Circa etiam id quod positum est in *secundo dicto,* scilicet, quod materia sub forma contraria existens, non est generationis subiectum; **dubitatur:** Hujus enim oppositum videtur dici superius, ubi dicebatur materiam non esse susceptivam formae unius elementi nisi per hoc, quod subiicitur alteri parti contrarietatis.

Ad primum horum respondetur, quod intelligitur de intellectu exsistente in actu completo, secundum speciem intelligibilem; est autem complete in actu per intentionem voluntatis applicantis intellectum ad intelligendum secundum illam speciem, remota autem dicta intentione non est complete in actu. Ideo dum intellectus sic est complete in actu, necesse est ut intelligat, nisi utique sit defectus in viribus sensitivis interioribus, quibus indiget intellectus ad intelligendum. Non enim requiritur aliqua dispositio ex parte intelligibilis; secundum quod in se est. Dum autem est in actu incompleto, non est necesse ipsum intelligere. Unde *negatur consequentia,* quia intellectus non omnibus speciebus simul complete informatur.

Ad secundum dicitur, quod nulla est contradictio. Hic enim

loquitur S. Thomas de aggregato ex materia et forma contraria: certum est enim quod forma quae per generationem inducitur, non habet pro subiecto et susceptivo materiam et formam contrariam. Superius autem loquitur de ipsa materia sola, quam necesse est habere formam contrariam, antequam aliam formam suscipiat, si debet esse susceptiva formae unius elementi, quamvis in receptione formae illius elementi, abiiciatur ab ea forma contraria.

Quarto ostendit, quomodo sit necessitas in rebus *ex causa finali.* Et *duo* dicit:

Primum est, quod prout finis est primum in intentione agentis, eodem modo est necessitas ex fine et ex agente, eo quod agens intantum agat inquantum finem intendit, tam in agentibus naturalibus, quam voluntariis,

Secundum est, quod ex fine, prout est posterius in esse, sumitur necessitas non absoluta sed conditionata.

Ad evidentiam primi dicti considerandum est, quod finis secundum quod est in intentione agentis, se habet sicut dispositio agentis, eo quod moveat ad agendum. Et ideo agens commensurat actiones suas fini, sicut et formae per quam agit. — In agentibus autem naturalibus intentio finis nihil aliud est, quam inclinatio formae naturalis ad ipsum finem, quae inclinatio nihil realiter est aliud quam ipsa forma cum quodam respectu et ordine ad aliud. Et ideo eadem necessitas in rebus naturalibus est ex forma agentis, et ex fine prout est in intentione agentis. Si enim est absolute necessitas ad actionem, aut ad effectum ex forma agentis, est etiam ex fine sic accepto. Si autem, facta aliqua suppositione, est necessitas ex parte agentis, est etiam necessitas eodem modo ex fine.

Sed in agentibus voluntariis intentio finis *dupliciter* dicitur, scilicet, ipsa apprehensio qua judicatur aliquid esse bonum et conveniens, et ideo esse propter ipsum aliquid agendum: et inclinatio quae est actus voluntatis consequens talem apprehensionem. Et quia haec habent rationem unius formae totalis agentis voluntarii, per quam effectum producit, sicut agens naturale secundum conditionem formae naturalis agit, ideo etiam in agentibus voluntariis eodem modo sumitur necessitas ex fine et ex ipso agente. Si enim ex ipsa apprehensione et inclinatione voluntatis sequitur effectus de necessitate, similiter et ex ipso fine est necessitas: si autem non sequitur ex necessitate effectus a tali apprehensione, neque etiam a fine. Similiter, si ipsa apprehensio et inclinatio est necessaria, effectus consequens erit absolute ex ipso fine necessarius. Nihil enim aliud est finis in intentione agentis voluntarii, quam ipsa apprehensio finis, et inclinatio voluntatis ad ipsum.

Propter hoc bene dixit S. Thomas, absque limitatione, quod accepto fine, prout est primum in intentione, eodem modo est necessitas ex fine, et ex agente: quia videlicet, universaliter verum est, tam in agentibus voluntariis quam necessariis.

CAPUT XXXI.

QUOD NON EST NECESSARIUM CREATURAS FUISSE AB ÆTERNO.

Postquam determinavit S. Thomas de necessitate productionis creaturae secundum se, nunc de necessitate ipsius, quantum ad durationem aeternam determinat.

Circa quod *tria* facit: *Primo* enim ostendit, non esse necessarium creaturas ab aeterno fuisse. *Secundo,* solvit rationes hujusmodi necessitatem probantes. *Tertio* ostendit, quod nec etiam rationes quibus ostenditur mundum non esse aeternum, necessario concludunt.

Quantum ad primum: **Probatur quod non est necessarium creaturas ab aeterno fuisse.**

Sed *advertendum,* quod non refert hoc loco, utrum aliquid possit ab aeterno produci, necne. Supposito enim quod creaturae sint productae, probatur hic quod non de necessitate sunt ab aeterno productae, quicquid sit de possibilitate productionis aeternae.

Probatur ergo **primo** sic: Non est necesse creaturam esse absolute. Ergo nec necesse est ipsam ab aeterno esse. — Probatur *antecedens*: Creatura non habet necessitatem essendi ex se, nec ab alio. Ergo etc. — Probatur *prima pars antecedentis:* quia si haberet ex se necessitatem essendi, haberet esse ex se: quod enim necesse est esse, impossibile est non esse; et per consequens quod ex se necesse est esse, ex se impossibile est, ut sit non ens: hoc autem (ostensum est supra) falsum esse. — *Secunda* etiam probatur: quia non habet hanc necessitatem a causa agente, quae est Deus, (cum ostensum sit, quod Deus non necessario agit); nec a causa finali quae est bonitas divina, cum illa neque quantum ad esse, neque quantum ad bene esse a creaturis dependeat. Ergo etc.

Secundo prob. Deus voluntarie producit creaturas: et eas non vult necessario. Ergo non necessario eas producit. Ergo etc.

Tertio prob. Hoc modo sunt res quo Deus vult eas esse. Non est autem necessarium quod Deus velit creaturas semper fuisse, sicut nec eas esse. Ergo etc. — Probatur *major*: quia velle Dei est ejus agere.

Quarto prob. Deus ex nullo debito creaturam producit. Ergo nec ex necessitate. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia:* quia ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate nisi per rationem alicujus debiti.

Advertendum, quod in eo quod provenit ab aliquo per volun-

tatem agente, effectus quantum quidem ad esse et non esse, provenit libere a voluntate, absolute loquendo, nullamque habet necessitatem absolutam, potest enim agens per voluntatem ut sic, agere effectum et non agere; sed ut voluntas est sub aliqua conditione debiti, potest necessitatem habere. Verbi gratia: ille qui tenetur alicui dare centum, potest quidem dare et non dare, sed si vult juste agere, necessario dabit, et sic ibi erit necessitas justitiae, licet non sit absoluta necessitas. Et ideo, bene dixit S. Thomas, quod ab agente per voluntatem non procedit aliquid per necessitatem, nisi ratione alicujus debiti, in quo scilicet, salvatur justitiae necessitas.

Quinto prob. Non est necessitas absoluta in rebus creatis per ordinem ad primum principium, sed in ordine ad alias causas, quae non sunt per se necessariae causae. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia necessitas ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse.

Advertendum, quod causae per se necessariae, *dupliciter* dici possunt, scilicet: Aut *in causando*: Aut *in essendo.* In causando dicuntur per se causae necessariae, quae necessitatem causandi non habent ab alio. In essendo autem dicuntur, quae ex seipsis necessitatem essendi habent, et non ab alio. Neutro modo aliquid creatum est causa per se necessaria, quia sicut omne creatum habet esse ab alio, ita et necessitatem essendi, et necessitatem causandi ab alio habet, si necessarium sit: et ideo per comparationem ad ipsum, non est necesse aliquid semper fuisse; quia nec ipsam causam, quamcunque posuerimus creatam, necesse est semper fuisse, cum a causa voluntaria processerit.

Attendendum etiam, quod ubi dicitur de aliis causis, quoniam non sunt necessariae causae, fortassis est mendosus textus, et debet habere quod: *non sunt necesse esse*: et sic planus est textus, et superius dictis conformis.

CAPUT XXXII.

RATIONES PROBARE VOLENTIUM ÆTERNITATEM MUNDI EX PARTE DEI ACCEPTÆ.

Quantum ad secundum, solvendae sunt rationes quae contra conclusionem praecedentis capituli fiunt.

Circa hoc autem, *duo* facit S. Thomas. *Primo* enim ipsas rationes per ordinem ponit. *Secundo,* ad eas respondet (*cap. 35*).

Circa *Primum, tria* facit. *Primo,* rationes quae sumuntur ex parte Dei ponit. *Secundo*, rationes ex parte creaturarum sumptas

(*cap. seq.*). *Tertio*, rationes sumptas ex parte factionis (*cap. 34*) (1).

QUANTUM AD PRIMUM, arguitur:

Primo, Quia Deus non movetur neque per se neque per accidens: omne autem quod non semper agit, movetur per se vel per accidens.

Secundo. Quia effectus procedit a causa agente per actionem ejus: actio autem Dei est aeterna.

Tertio. Quia posita causa, et sufficienti, necesse est effectum poni: Deus autem est causa sufficiens productionis rerum, et est ab aeterno.

Quarto. Quia agens per voluntatem non retardat suum propositum exsequi de aliquo faciendo, nisi propter aliquid in futurum expectatum quod nondum adest: quicquid autem Deus nunc vult, quod sit, ab aeterno voluit quod sit, nec aliquid aliud expectari potuit ad universalis creaturae productionem.

Quinto. Quia voluntas Dei aequaliter se habet ad producendam creaturam per totam aeternitatem: aut igitur est de hoc, quod creatura nunquam sub aeternitate ejus constituatur, aut quod semper: constat autem quod non est voluntas ejus de hoc, quod nunquam sub ejus aeternitate constituatur: ergo necesse est quod creatura semper fuerit.

Sexto. Quia finis creaturarum est divina bonitas, quae in tota aeternitate eodem modo se habet in se, et in comparatione ad divinam voluntatem.

Septimo. Quia bonitas divina est infinita, et per consequens ejus est ut in infinitum se communicet, non aliquo determinato tempore tantum.

CAPUT XXXIII.

RATIONES EX PARTE CREATURARUM SUMPTÆ.

SECUNDO arguitur rationibus ex parte creaturarum sumptis. Et:

Primo. Quia quaedam sunt in creaturis, in quibus non est potentia ad non esse: et per consequens necesse est eas semper esse.

Secundo. Quia quaedam creaturae sunt, quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum.

(1) Rationes horum trium capitum sumuntur ab Aristotele, Alexandro, Averroe et Simplicio, ut patet sub initium VIII Physic., istorum enim fuit opinio de aeternitate mundi.

Tertio. Quia motus semper fuit, alias ante omnem motum esset motus, et consequenter mobilia.

Quarto. Quia generans sibi simile intendit conservare esse perpetuum in specie: naturae autem appetitus non est vanus.

Quinto. Quia tempus est perpetuum, cum non possit intelligi sine nunc, quod semper est finis praeteriti et principium futuri.

Sexto. Quia cum tempus sit aeternum, alioquin fuisset antequam inciperet, et futurum esset postquam desierit; et sit accidens, oportet aliquam creaturam in qua sit, aeternam esse.

Septimo. Quia sunt aliquae propositiones sempiternae, cum ad remotionem ipsarum sequitur earum positio.

CAPUT XXXIV.

RATIONES SUMPTÆ EX PARTE FACTIONIS.

Tertio ponuntur rationes ex parte factionis sumptae.

Primo est: Quia cum communis opinio habeat, quod *ex nihilo nihil fit,* et non sit processus in infinitum; oportet devenire ad aliquod primum non factum, ex quo omnia primo fiant, et per consequens ad aliquid aeternum.

Secundo. Quia quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius, et per consequens per motum aut mutationem accipit esse: oportet autem ante quodlibet factum per motum, praeexistere aliquod subiectum materiale, et devenire ad primum non de novo incipiens, sed semper existens.

Tertio. Quia cum omne quod de novo esse incipit, prius possibile esset esse; oportet ante quodlibet hujusmodi praeexistere subiectum potentia ens; et cum non sit processus in infinitum, oportet ponere aliquod primum subiectum, quod non inceperit esse de novo.

Quarto. Quia cum subiectum permanens non sit dum fit, omne quod fit habet aliquod subiectum praeexistens; et cum non sit processus in infinitum, sequitur primum subiectum non esse factum.

CAPUT XXXV

SOLUTIO RATIONUM SUMPTARUM EX PARTE DEI.

Positis rationibus eorum qui aeternitatem mundi probare voluerunt, ad earum solutionem accedit S. Thomas.

Circa quod, *tria* facit, sicut et rationes solvendae in triplici differentia sunt. *Primo* ergo rationes ex parte Dei sumptas solvit. Et

Ad primam inquit, quod non oportet Deum mutari per se, aut per accidens ex inceptione effectus eius de novo, cum sua actio non sit nova, sed sit eius essentia: novitas enim effectus indicat mutationem agentis, inquantum demonstrat novitatem actionis.

Ad secundam ait, quod licet actio divina sit aeterna, non tamen oportet ut eius effectus sit aeternus; quia Deus voluntarie agit in rerum productione: non quod sit aliqua actio media inter actum voluntatis eius et effectum, sed suum intelligere et velle est suum agere, effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis: per intellectum autem, praescribitur rei faciendae tempus: Et ideo nihil prohibet dicere, actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem eius non ab aeterno, sed tunc, quum ab aeterno disposuit.

« *Quomodo actio divina sit aeterna, et tamen effectus non sit aeternus.* »

Circa id quod quamvis actio divina sit aeterna, tamen non est necesse ut effectus sit aeternus, quia suum agere est suum intelligere et velle etc. **dubium** occurrit: Quia si intelligere et velle divinum est ipsum agere, sequitur quod ipsum velle rem, sit ipsam producere: producere autem non est absque termino productionis, aut in esse aut in fieri. Ergo non possunt stare simul quod actio divina sit aeterna, et tamen effectus non sit aeternus.

Ad hujus evidentiam considerandum est, quod differt actio *immanens* intellectus et voluntatis ab actione *transeunte*, quia actio immanens, non sequitur actualem existentiam sui obiecti, eo quod possit in non existens ferri: possum enim intelligere et velle quod non est in actu; cum enim talis actio sit perfectio tantum agentis non autem passi, aut termini, sufficit ut obiectum sit in ipso intelligente secundum esse spirituale. Actio autem transiens, quia perficit passum, veluti eius forma, ideo non potest esse nisi sit ipsum passum in quo recipiatur; et per consequens, nisi sit esse ipsius effectus, saltem secundum esse imperfectum et in fieri. Et ideo non potest esse ut actio transiens sit aeterna, et tamen eius

effectus non sit aeternus secundum aliquod esse, praesertim cum talis actio sit materialiter idem cum suo termino; sed bene potest actio immanens aeterna esse, effectu non existente aeterno.

Accidit autem deceptio in hac obiectione, quia cum dicitur quod velle divinum est ipsum agere, aexistimatur ipsum divinum velle ad modum actionis transeuntis in aliquod passum receptae, cum tamen non sit actio transiens. — Sed deceptio haec tollitur si consideretur, quod ipsa actio immanens in operante sit secundum se efficax ad effectum extrinsecum producendum, ita ut nulla alia operatio ad effectum praeter ipsam requiratur; tunc enim apparet, cum actio immanens, quae est velle, non de necessitate requirat coexistentiam sui obiecti, quod potest esse actio aeterna, et tamen effectus aeternus non erit.

Unde inquit S. Thomas, quod si velle artificis esset per se efficax ad effectum producendum, tanquam scilicet nullam aliam requirens actionem, sequeretur ab antiqua voluntate novus effectus, nulla nova actione existente: esset enim effectus non quandocunque esset ipsum velle, sed quando voluntas vellet ut esset.

Ad obiectionem ergo: *Dicitur primo*, quod utique ipsum velle, quantum ad substantiam actionis, est ipsum producere. — Et cum dicitur, quod producere non est absque termino productionis: — Dicitur, quod loquendo semper de ipso producere quantum ad substantiam actionis, illud est verum de productione quae est actio transiens in exteriorem materiam, non autem de actione immanente.

Dicitur secundo, quod si loquamur de producere non tantum materialiter, sed etiam formaliter sumpto, et similiter de velle formaliter, sic velle non est producere. Nam producere, super velle addit respectum in agente ad effectum productum: Unde licet substantia ipsius productionis sit aeterna sicut et velle, non tamen ab aeterno habet rationem eius quod dico producere: quia respectus agentis ad effectum in ipso producere connotatus, non est aeternus sed temporalis, sicut et respectus producti ad ipsum producentem. — Sic etiam conceditur, quod producere non est absque termino quia talis respectus in agente existens, terminum coexigit. Sed hoc modo non loquitur S. Thomas de producere, cum inquit quod ipsum velle et intelligere, est ipsum facere, loquitur enim de ipso quantum ad substantiam factionis, non autem quantum ad respectus connotatos; quia et obiecto ad quam respondet, de factione materialiter sumpta et quoad substantiam, non autem formaliter quoad omnes respectus connotatos, procedebat.

Ad tertiam obiectionem: *Dicit primo*, quod posita causa sufficiente, ponitur eius effectus, non quidem extraneus sed proprius; et ideo cum proprius effectus voluntatis sit, ut sit hoc quod voluntas vult, velit autem ut hoc sit tunc, oportet ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, ut effectus sit quando voluntas est ut

sit, et quando voluntas effectum esse disposuit. — *Dicit secundo*, quod in hoc differt causa naturalis a voluntaria, quod ad esse causae naturalis sequi oportet effectum, quia actio naturae est secundum quod ipsa est: non autem ad esse causae voluntariae, quia voluntas agit non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi. Unde cum Deus sit agens per voluntatem, licet sit sufficiens causa et sit aeternus, non tamen oportet quod eius effectus ponatur aeternus.

Circa *differentiam causae naturalis et voluntariae*, quia videlicet, naturalis agit secundum quod est; voluntaria autem secundum modum sui propositi; **dubitatur;** quia Deus in productione creaturarum est agens voluntarium, et tamen agit secundum quod est. Nam, *1, p., q. 45, a. 6,* dicitur, quod creare convenit Deo secundum suum esse quod est ejus essentia.

Respondetur, quod aliquam causam agere secundum quod est, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo,* quod ipsa substantia rei secundum quam est, absolute sumpta, sit sibi principium primum agendi; et sic convenit causae naturali agere secundum quod est, non autem causae voluntariae. *Alio modo,* quod ipsa substantia sit quidem principium agendi, tanquam id quod communicatur, sed non primum; immo, tantum ut substat imperio voluntatis et conceptioni intellectus; et sic agere secundum quod est, convenire potest alicui agenti voluntario. — Deus ergo agit secundum suum esse *secundo modo,* non autem primo modo: ideo non sequitur quod sit agens naturale. Et est simile ac si diceremus de igne, si seipsum voluntarie communicaret, quod igniret secundum suam essentiam, quia sua essentia esset principium igniendi, non absolute accepta, sed ut per voluntatem et intellectum determinaretur: esset enim voluntas principium primum imperans; essentia autem, principium tanquam forma communicata per intellectum et voluntatem: ita in Deo.

Ad quartam, patet per idem quod divinae voluntatis non retardatur effectus, quamvis non semper fuerit, voluntate existente; quia sub voluntate divina cadit non solum, quod ejus effectus sit, sed quod tunc sit, quando Deus ipsum esse disposuit.

Advertendum, quod tunc dicitur effectus agentis retardari, quando protrahitur ejus productio ultra mensuram in qua produci deberet, causae conditione secundum se considerata; quando autem causalitas causae agentis, habet pro effectu proprio, non solum quod res sit, sed etiam quod in tali tempore, aut in tali duratione sit, quantumcunque existente causa, effectus nondum ponatur in actu, sed ponatur in actu in mensura sequenti, aut posteriori, quae ab ipsa causa est statuta illi effectui et praeordinata, non dicitur retardari talis effectus; quia non protrahitur ultra causae disposi–

tionem: evenit enim in illa mensura in qua agens voluit ipsum evenire.

Ad quintam, *dicit primo,* quod ante totius creaturae inchoationem, non est aliquam diversitatem partium alicujus durationis accipere, ut ratio supponit, ut oporteat rationem esse apud agentem, quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio praecedenti vel sequenti. — *Dicit secundo,* quod Deus simul in esse produxit et creaturam et tempus, et ideo non est ratio, quare nunc et non prius, in hoc consideranda, sed solum, quare non semper.

Advertendum, quod S. Thomas ex ista responsione vult *negare* illam *consequentiam*: — Voluntas Dei aequaliter se habet ad producendam creaturam per totam aeternitatem, quantum est ex ipsa aeternitate; igitur, aut est de hoc, quod nunquam creatura sub aeternitate ejus constituatur, aut quod semper: — Potest enim esse de hoc quod constituatur sub aeternitate, tanquam sub mensura inadaequata, non semper, sed in principio temporis simul cum creatura producti: et ex aliquo, id est, ex sua bonitate, potest sumi ratio, quare non semper creaturam voluit esse, licet ex ipsa diversitate aeternitatis sumi non possit.

Sed circa istam responsionem, **dubium** occurrit: Videtur enim, quod oporteat, si aliquid productum sit a Deo, quod semper sit sub aeternitate. Nam, si non est semper sub aeternitate, ergo est post aeternitatem: ergo duratio sua succedit aeternitati: hoc autem est impossibile, quia sequeretur aeternitatem esse durationem finitam. Duratio enim cui alia succedit, est terminata, ex illa saltem parte qua sibi succeditur: ergo etc.

Respondetur, et *dicitur primo:* quod in hac objectione, accidit deceptio: quia imaginamur aeternitatem aut habere in se successionem, aut aliam durationem ad ipsam succedere, sicut dies succedit diei, et hora horae, quae imaginatio falsa est, cum aeternitas indivisibilis existens et interminata omnem aliam durationem complectatur.

Dicitur secundo: quod durationem aliquam esse post aeternitatem et illi succedere, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo* positive, quasi sint duae durationes inter quas sit successio, et una sit prius tantum, et altera posterius; et ad hunc sensum, nulla duratio rei productae est post aeternitatem. *Alio modo* negative, quia videlicet non fuit cum aeternitate sine principio, sed sui esse initium habuit. Et ad hunc sensum conceditur, quod duratio rei a Deo productae, est post aeternitatem; et *prima consequentia admittitur,* sed *negatur secunda,* nisi consequens illatum similiter negative accipiatur. Improbatio autem illius consequentis probat, quod duratio nulla positive ad primum sensum aeternitati succedit, sed ex hoc non sequitur quod res semper fuerit. Non enim habuit esse quandocumque aeternitas fuit.

Ad sextam dicitur, quod in producendo res propter finem ab ipsis participandum, uniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda, ut ratio operis sempiterni, sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem, ut taliter producatur effectus qualiter convenienter ordinetur ad finem: ideo uniformitas finis ad agentem, non infert effectum esse sempiternum.

Attendendum, quod licet divina bonitas in se semper sit uniformis, et etiam in comparatione ad divinam voluntatem, res tamen productae ad participandum ipsam, non uniformiter ad ipsam comparantur, nec eadem res in quacunque dispositione eodem modo se habet ad eam; sed uno modo se habens convenientius quam alio se habens modo, ad illam ordinatur. Unde quia convenientius manifestatur divina bonitas, si creatura cum aliqua inceptione ipsam participet, quam si ab aeterno, ideo ex hoc potest sumi ratio creationis rerum in tempore, non obstante divinae bonitatis uniformitate in se et in ordine ad voluntatem divinam, quae immutabilis est, ut patet ex sequenti responsione.

Ad Septimam, *negatur consequentia*: quia repraesentatio divinae bonitatis per creaturam, non potest esse per modum aequalitatis, ut oporteat ab infinita bonitate aeternos effectus produci.

CAPUT XXXVI.

SOLUTIO RATIONUM SUMPTARUM EX PARTE RERUM FACTARUM.

Secundo loco respondet ad rationes quae ex parte rerum factarum sunt sumptae.

Ad primam enim, dicit, quod necessitas essendi, quae est in creaturis, est necessitas ordinis: talis autem necessitas non cogit ipsum cui inest, semper fuisse; quia enim non sequitur ejus substantiam talis necessitas. Ideo, impossibilitatem essendi inducit, subiecto jam constituto in esse, non autem aliter.

Sed *contra hanc responsionem* **dubitatur**: Videtur enim implicari contradictio, cum dicitur, quod necessitas essendi quae est in creaturis, est necessitas ordinis, non tamen sequitur substantiam rei. Nam, ista necessitas essendi est necessitas ordinis, quia est necessitas per ordinem ad causam formalem, scilicet: aut quia ipsa res est forma tantum non in materia existens; aut quia forma implet totam capacitatem materiae, ut superius patuit, *(cap. 30)*. Sed quod consequitur formam rei, consequitur ejus substantiam, cum forma sit de substantia rei, et in separatis a materia, ipsa

forma sit rei substantia. Ergo hujusmodi necessitas ordinis sequitur substantiam rei. Ergo repugnat quod sit necessitas ordinis hujusmodi, et non consequatur substantiam rei.

Respondetur *dupliciter,* supposita hujus textus veritate. — *Primo,* quod *duobus modis* aliquid consequi potest substantiam rei, scilicet, *aut* absolute consideratam, *aut* jam constitutam in esse. Quod consequitur *primo modo*, est de ejus ratione, aut propria passio, et tale aeternaliter convenit rei secundum esse intelligibile, saltem secundum apprehensionem intellectus divini. In hujusmodi enim propositionibus est tantum necessitas ordinis praedicati ad subiectum; ista enim est aeternae veritatis: *homo est rationalis:* et *homo est risibilis*: secundum naturam terminorum considerata. Quod autem consequitur *secundo modo,* non convenit rei aeternaliter nisi ipsa res ab aeterno sit. Cum ergo aliquid creatum habet necessitatem essendi in ordine ad formam, illa necessitas consequitur naturam *secundo modo,* scilicet, ut jam constitutam in esse, quia sic constituta est in esse, ut non habeat potentiam ad non esse; non autem primo modo, ut necessarium sit esse aeternaliter illi convenire.

Responderi potest *secundo,* quod ista necessitas essendi, consequitur quidem substantiam rei in genere causae formalis, non autem in genere causae efficientis, quasi scilicet res a se habeat necessitatem essendi, et non ab alia causa effectiva, cum non habeat esse ex se sed ab alio. Et ideo posita substantia in actu, talis necessitas ipsam sequitur, sicut effectus formalis suam formam consequitur: non autem oportet ut res ab aeterno sit, eo quod ex voluntate producentis ejus esse dependeat, non autem ex se effective necessitatem essendi habeat. Et sic patet, nullam esse contradictionem.

Puto tamen textum hunc vitiatum esse, ut ex Cap. XXX et XXXI, ad quem locum se remittit S. Thomas, patere potest. Non enim debet habere: *non tamen necessitas sequitur ejus substantiam*: sed sic: *ejus tamen necessitas sequitur ejus substantiam;* et sic responsio clara remanet. Si enim necessitas substantiam sequitur, non potest rei convenire, nisi substantia posita in actu, et ideo ex ipsa non potest argui quod substantia non inceperit esse per agens divinum.

Ad secundam dicit, quod virtus essendi semper praesupponit substantiae productionem. Ideo *consequentia non tenet.*

Pro majori intelligentia hujus responsionis, sciendum ex doctrina S. Thomae *de pot., q. 3, a. 17 ad 2,* quod nulla virtus essendi aut operandi respicit praeteritum, sed praesens, aut futurum. Nihil enim habet virtutem ut aliquid fecerit, sed ut nunc, aut in posterum aliquid faciat. Ideo bene hic dicitur, quod virtus essendi, semper praesupponit substantiae productionem, et non arguit rei sempiternitatem.

Sed occurrit **dubium:** quia virtus quae nunc est respectu alicujus praesentis aut futuri, potest esse eadem quae fuit causa ejus quod nunc est praeteritum; sicut potest esse quod eadem virtus qua ignis calefacere potest lignum, calefecerit lapidem. Sic ergo virtus essendi respicere potest etiam praeteritum, tanquam effectum jam productum. Verum enim est, quod virtus quae nunc dat esse coelo formaliter, et dabit in futurum, dedit etiam esse in praeterito. Et sic, si aliquid habet virtutem, ut sit semper, sequitur quod per virtutem qua nunc est, etiam semper fuerit in praeterito, res enim tandiu habet esse, quandiu ejus virtus essendi se extendit. Et sic per hanc responsionem non videtur argumento esse satisfactum.

Respondetur, quod licet virtus *materialiter* sumpta, possit respicere praeteritum materialiter, quia videlicet per ipsam res aliqua producta fuit; non tamen virtus *formaliter* sumpta, ut scilicet respicit producibile, praeteritum respicit formaliter, id est, sub ratione producibilis per eam. Nihil enim habet virtutem ad producendum rem quae praeteriit; neque res praeterita, producibilis rationem habere potest; ut scilicet produci possit id quod est praeteritum, inquantum hujusmodi. Et si aliquid per virtutem suam produxit in tempore praeterito aliquem effectum, tunc tempus quando produxit, non erat praeteritum, sed praesens. Similiter, non potest aliquid producere in tempore praecedente esse virtutis: oportet enim virtutem aut simul tempore esse cum effectu, aut prius, non autem posterius. Ideo virtus essendi ut productiva esse *formaliter,* non respicit esse ut praeteritum, sed ut praesens, aut ut futurum, licet ipsa eadem forma esse possit, a qua in tempore praeterito res fuit, et nunc est, ac in futurum erit; sed quando fuit causa essendi in tempore nunc nobis praeterito et virtuti, illud tempus praesens erat non praeteritum.

Ex quibus patet, quod virtus essendi necessario praesupponit substantiae productionem, cum non possit virtus formae causare esse tanto aut tanto tempore, nisi sit in actu in tempore in quo causat; non enim potest virtus causare quando non est, quia virtus praeteritum nullo modo respicit. — Cum ergo *arguitur*: Eadem virtus potest produxisse aliquid in praeteritum, quae nunc producit aliquid in praesenti, aut in futuro producet: ergo si aliquid habet virtutem ut sit semper, sequitur ut per virtutem qua nunc est, fuerit semper: *Negatur consequentia.* — Et cum *probatur*: Quia tandiu res habet esse, quandiu virtus essendi se extendit: — *Dicitur*, quod hoc assumptum non probat *consequentiam.* Virtus enim semper essendi non se extendit ad praeteritum, scilicet ut possit aliquid causare in tempore praeterito, sed tantum ad futurum. Ideo ex ipsa bene sequitur, quod habens talem virtutem, quantum est ex se, semper in futurum erit, non autem quod ab aeterno fuerit, nisi supponatur ipsam virtutem essendi ab aeterno fuisse.

Propter hoc, bene inquit S. Thomas, quod cum de productione substantiae coeli agitur, talis virtus essendi, sempiternitatis sufficiens argumentum esse non potest.

Ad tertiam, *negat assumptum.* Nec probatio valet: quia ut ex supradictis patet, absque mutatione Dei agentis potest esse quod novum agat et non sempiternum.

Ad quartam *negat consequentiam.* Quia naturalium agentium intentio ad specierum perpetuitatem praesupponit naturalia agentia jam producta.

Ad quintam, quae est Aristotelis VIII Pysic., *negat assumptum.* Ad cujus probationem inquit, quod magis sempiternitatem motus supponit quam probet: quia non oportet omne instans esse principium et finem, nisi omne signum in tempore acceptum, sit medium inter prius et posterius id motu, quod est ponere motum sempiternum; unde ponens motum non esse sempiternum, potest dicere primum instans temporis, esse principium futuri, et nullius praeteriti finem.

Ad sextam, quae etiam Aristotelis est, *negat assumptum.* Ad cujus probationem inquit: quod cum ponitur prius non esse tempus quam esse, ly, *prius*, non ponit aliquam partem temporis in re, sed solum in imaginatione. Ergo non sequitur, quod si ponitur tempus non esse, ponatur esse.

Ad septimam dicit, quod veritas illarum propositionum habet necessitatem ordinis praedicati ad subiectum; ideo non cogit aliquam rem esse semper, nisi forte in intellectu divino apprehendente, videlicet, earum veritatem ab aeterno.

CAPUT XXXVII.

SOLUTIONES RATIONUM SUMPTARUM EX PARTE FACTIONIS RERUM.

Tertio loco respondetur rationibus sumptis ex parte factionis rerum.

Ad primam enim *dicit primo*, quod *ex nihilo nihil fieri,* habet veritatem in factione particulari, de qua philosophi considerabant, non autem in productione totius entis. — *Dicit secundo*, quod nomen *factionis* proprie, isti universali rerum productioni non convenit, cum tale nomen motum vel mutationem importet; licet ad illam originem per quandam similitudinem transferatur, ut dicamus ea facta quorum natura ab aliis originem trahit.

Advertendum autem, ut superius tangebatur, quod factio aliqua potest dici particularis *dupliciter*: *Uno modo*, per comparationem ad primum et per se terminum factionis; et sic dicitur factio particularis cujus primo et per se terminus, est ens particulare: uni-

versalis autem, cujus primo et per se terminus, est aliquod universale. *Alio modo,* per comparationem ad partes essentiales termini materialiter producti; et sic dicitur factio particularis, per quam non fiunt omnes partes termini, sed aliquae; universalis autem, per quam omnes rei partes producuntur. Si *primo modo* accipiamus particularem factionem, creatio non est factio particularis, sed universalis, quia *esse* absolute et illimitate sumptum, est terminus formalis creationis primo et per se, non autem secundum aliquam particularem rationem sumptum. Si etiam accipiamus *secundo modo,* sic creatio non est factio particularis, sed universalis, quia per ipsam non producitur tantum forma rei, ut in aliis factionibus quae materiam praesupponunt accidit, sed omnes rei creatae partes, tam scilicet materia quam forma, producuntur. — Ad hunc sensum inquit S. Thomas, creationem non esse particularem sed universalem factionem.

Ad secundam *dicitur primo,* quod creatio non est mutatio nisi secundum metaphoram. — *Dicitur secundo,* quod id quod nullo modo est, non se habet aliquo modo ut possit concludi, quod quando incipit esse, alio modo se habeat nunc, et prius; ideo ratio non sequitur.

Considerandum, cum dicitur in argumento: Omne quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius, et quod omne tale oportet esse aliquo modo mutatum; quod hoc quod dico, *non eodem modo se habere nunc et prius,* licet quantum ad vocem negationem dicat, tamen quantum ad sensum potest accipi simpliciter *negative,* et potest accipi etiam *affirmative.* Si *negative* accipiatur, ad hoc ut aliquid non eodem modo se habeat nunc et prius, sufficit ut nunc modum aliquem habeat, quem prius non habuit; et sic, quod nullo modo fuit ante hoc instans, et in hoc instanti est, potest dici non eodem modo se habere nunc et prius. Si enim prius nullo modo erat, manifestum est quod non erat modo quo nunc est: et sic quod creatur, non eodem modo se habet nunc et prius. Sed hoc non est idem quod mutari, accipiendo proprie mutationem. Si autem accipiatur *affirmative,* tunc dicitur non eodem modo se habere nunc et prius, quod nunc habet unum modum, et prius habebat alium modum: et hoc est proprie mutari: quod enim mutatur, a modo imperfecto ad perfectiorem tendit, aut e converso. Sed hoc non convenit nisi ei quod prius aliquo modo est; quod enim nullo modo est, ut inquit S. Thomas, non est alio modo; et sic quod creatur, non potest dici quod non eodem modo est nunc et prius *affirmative,* non enim prius aliquo modo erat.

Propter hoc S. Thomas respondendo, ut verum sensum, in quo procedebat argumentum, acciperet, negavit, id quod creatur, alio et alio modo se habere nunc et prius, *affirmative* accipiendo, quod in argumento *negative,* quantum ad vocem, fuerat acceptum.

Ad tertiam dicitur, quod ens creatum antequam esset, fuit

possibile per potentiam agentis, vel propter habitudinem terminorum, non autem per aliquam potentiam passivam in entibus: quia hoc in illis tantum necessarium est, quae per motum, essendi principium sumunt.

Ad quartam dicit, quod in iis quae non fiunt per motum, non prius est fieri quam esse: sed bene in iis quae fiunt per motum; et ideo non oportet ut talia habeant aliquid subiectum praeexistens.

Confirmat potremo S. Thomas, principale propositum auctoritate Gen. I. 1,: *In principio creavit Deus coelum et terram*: Et Proverb. VIII, 22,: *Antequam quidquam faceret a principio*, etc.

CAPUT XXXVIII.

RATIONES QUIBUS CONANTUR ALIQUI OSTENDERE MUNDUM NON ESSE ÆTERNUM, ET SOLUTIONES EARUM.

Quantum ad tertium, ponuntur rationes volentium demonstrare mundum non esse aeternum; et quia non sunt demonstrativae rationes, licet probabilitatem habeant, ideo ponuntur etiam responsiones eorum quae aeternitatem mundi posuerunt, ne videatur fides, quae ponit mundum incepisse, in vanis rationibus constituta.

Circa hoc autem, *duo* facit S. Thomas; *Primo* ponit rationes inefficaces et eas solvit. *Secundo* ponit quandam rationem quam ipse efficaciorem putat.

Quantum ad primum, tangit *sex rationes.*

Prima est: — Quia oportet causam duratione praecedere effectum.

Secunda est: — Quia totum ens, factum est *ex nihilo*; et per consequens necesse est quod habeat esse post non-esse.

Tertia est: — Quia essent infinita pertransita.

Quarta est: — Quia infinito fieret additio.

Quinta est: — Quia in causis efficientibus procederetur in infinitum.

Sexta est: — Quia essent infinitae animae.

Sed, **ad primam** harum dicit, assumptum verum esse in iis quae agunt aliquid per motum, non autem in iis quae in instanti agunt.

Ad secundam dicit, quod id quod creatur fit *ex nihilo*, id est, non *ex aliquo ente,* ex hoc autem non sequitur quod fiat post non-esse.

Circa istam responsionem in qua videtur negare S. Thomas:

id quod creatar fieri post non-esse: *adverte*, quod illud intelligitur secundum ordinem durationis, non autem secundum ordinem naturae. Non enim quod creatur habet necessario esse post non-esse, posterioritate durationis, sed bene posterioritate naturae.

Sed occurrit **dubium:** Quia illa quae habent inter se ordinem naturae tantum, non autem durationis, sunt simul duratione. Si ergo non-esse praecedit esse, tantum natura, simul duratione erunt, et sic eadem res simul erit et non erit.

Respondetur, quod aliquid convenire alteri prius natura alio, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo*, quia ab illo alio praesupponitur in subiecto, et necesse est illud praeintelligi in tali subiecto esse. *Alio modo*, quia si subiectum sibi soli relinqueretur, illud sibi conveniret, non autem aliud. Quae habent ordinem naturae *primo modo,* sunt simul duratione; non autem quae habent talem ordinem *secundo modo.* Non-esse autem dicitur convenire rei prius natura quam esse, *secundo modo:* Quia scilicet, si sibi relinqueretur, haberet non-esse; non autem primo modo. Ideo ratio non sequitur.

Ad tertiam dicit, quod essent quidem infinita quorum quodlibet esset pertransitum, quia esset finitum, non autem omnia simul essent pertransita, quia transitus exigit duo extrema.

Ad quartam dicit, quod nihil prohibet infinito ex ea parte qua est finitum, fieri additionem.

Ad quintam dicit, quod causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos, in causis simul agentibus, quae dicuntur causae per se infinitae; non autem in causis non simul agentibus, quae dicuntur infinitae per accidens.

Circa istam responsionem *advertendum*, quod *aliud* est dicere aliquam unam causam esse per se causam alicujus effectus, et *aliud* plures causas unius effectus habere inter se ordinem per se, et essentialem in causando talem effectum. Ad hoc enim ut aliquid sit per se causa alterius, requiritur, ut non possit effectu nisi ab illa causa procedere, loquendo de causa completa. Hoc modo Sortes est per se causa Platonis, quia non potest Plato nisi a Sorte generari. Ad hoc autem ut aliquae sint causae per se et essentialiter ordinatae respectu unius effectus, requiritur, quod secunda non causet, nisi ut movetur a prima, et quod omnes simul causent. Propter hoc, si essent infinitae unius causae effectus per se, et essentialiter ordinatae, oporteret infinitas actiones simul esse a quibus dependeret effectus; hoc autem philosophi reputant impossibile: ideo apud ipsos impossibile est aliquid dependere ab infinitis causis essentialiter ordinatis.

Si autem essent infinitae causae, quarum una quidem esset per se causa alterius, sed tamen non haberent inter se essentialem ordinem in causando aliquem effectum, talis infinitas per accidens se haberet ad causatum, ut dicit S. Thomas. Et ideo nihil refert

ad causatum huiusmodi causas infinitas esse: et hoc modo non inconvenit infinitum esse in causis agentibus. Licet enim unus homo generans, habeat per se ordinem ad alium hominem generantem absolute, et ille ad alium, et sic infinitum, si generatio fuerit aeterna, non tamen omnes homines qui praecesserunt, habent per se ordinem inter se ad hunc hominem generandum. Non enim unus homo generat, ut est ab illo alio genitus, quia etiam si non esset ab illo genitus, posset generare: nec etiam omnes homines qui praecesserunt, simul omnes agunt ad generationem hujus, cum non omnes simul sint.

Ad sextam dicit, quod non est multum utilis haec ratio, licet sit difficilis, et ideo diversimode a diversis solvitur. Nam quidam posuerunt animas non esse post corpus; quidam vero quod non manet de animabus nisi intellectus aut agens, aut possibilis; quidam autem posuerunt animarum circulationem; alii vero non habent pro inconvenienti esse infinitum in actu in iis quae ordinem non habent.

Adverte, cum inquit S. Thomas, ipsam rationem de infinitate animarum difficilem esse, et tamen non esse multum utilem, quod hoc dicit, quia concessis omnibus quae supponuntur ab hac ratione, scilicet, multiplicari animas ad multiplicationem hominum, et esse animam immortalem, ac etiam non dari infinitum in actu; quae omnia videtur vera philosophia tenere, difficile est salvare quomodo mundus possit esse aeternus. Sed tamen inutilis ratio est, quia ea quae ipsa ratio supponit, non conceduntur ab omnibus: aliqui enim unum negant, aliqui vero aliud: et ideo parvae efficaciae apud ipsos philosophos est. Sed de hac materia inferius Cap. LXXXI latior sermo fiet.

Quantum ad secundum, inducit rationem quam ipse efficaciorem aexistimat: quia scilicet, per hoc quod res non semper fuerunt, potissime manifestatur divina bonitas, quae est finis divinae voluntatis et virtus divina. Ostenditur enim manifeste per inceptionem creaturarum, quod res aliae habent esse a Deo, et quod non agit de necessitate naturae, et quod eius potentia est infinita. Convenientissimum etiam fuit divinae bonitati ut rebus creatis principium durationis daret.

Circa istam propositionem: *Finis divinae voluntatis, in rerum productione, est ejus bonitas, inquantum per causata manifestatur*; advertendum, quod *duplicem* sensum habere potest: *Primo* ut ly, *inquantum,* specificet rationem formalem divinae bonitatis per quam sit finis productionis creaturarum: et tunc est sensus, quod ipsa manifestatio divinae bonitatis est ratio formalis divinae bonitatis sub qua habet quod sit finis; et hic sensus est falsus, nec est intentus a S. Thoma. Immo, ipse *de pot., q., 3, a. 15 ad 14,* de communicatione divinae bonitatis loquens, inquit, quod communicatio

bonitatis divinae non est ultimus finis, sed ipsa bonitas, ex cujus amore est, quod Deus eam communicare velit, cum non agat quasi appetens habere quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet. — *Secundus* sensus est, ut ly, *inquantum*, dicat conditionem ejus quod producitur, et est volitum propter finem: sensus enim hoc modo est, quod Deus vult creaturas propter bonitatem suam, inquantum manifestatur per ipsas sua bonitas, ita quod nulla alia ratione vult creaturas in ordine ad suam bonitatem, nisi quia sunt ejus manifestativae. Ex amore enim bonitatis suae, vult ejus communicationem et manifestationem per creaturas; sicut si diceremus, quod infirmus nulla alia ratione vult medicinam propter sanitatem, nisi quia per ipsam sanitas causari potest: posse enim causare sanitatem esset ratio et conditio se tenens ex parte ejus quod propter finem appetitur, non autem esset ratio sanitatis ut est finis: et hic sensus est verus et hic intentus. — Cum enim Deus agat non ex appetitu finis, sed ex ejus amore, ut dicitur, *De potentia*, ubi supra, divina bonitas amata, est ratio et causa finalis propter quam vult creaturas producere; inquantum in ipsa creaturarum productione manifestatur divina bonitas quam summe amat; ita quod non vellet ipsam creaturarum productionem, nisi divinam bonitatem manifestarent: sicut et infirmus non vult medicinam, nisi inquantum est causativa bonitatis.

Ex his omnibus quae praedicta sunt, deducit S. Thomas, quod diversi errores philosophorum tolluntur, ponentium aliquid aeternum praeter Deum; de quibus videlicet I et VIII Physic., tractatur et I. Coeli.

« *Ratio Scoti qua ostendit mundum non esse aeternum, ejusque solutio.* »

Praeter rationes supradictas quibus aliqui probaverunt mundum non semper fuisse, est ratio adducta a Scoto II Sent., *dist., 1, q., 3*, et a Capreolo II Sent., *dist., 1, q., 1*, quae talis est: — Si tempus semper fuisset et semper esset futurum, sequeretur quod pars esset major toto: Hoc est contra primum et notissimum principium: Ergo etc. — Probatur *consequentia*, et supponitur, quod tunc praeteritum, et futurum erunt aequalia, quia utrumque erit infinitum. Sit igitur meridies hujus diei, A, meridies vero diei crastinae sit, B; tunc sic: Quocumque tempore praeteritum ad B est majus, futurum ad B, est majus, quia sunt aequalia: Sed futuro ad A, praeteritum ad B est majus. Ergo futuro ad A, futurum ad B est majus: Sed futurum ad B, est pars futuri ad A: Ergo etc. — Probatur *minor principalis*: Quodcumque tempus est majus praeterito ad A, est majus futuro ad A, cum sint aequalia: Sed praeteritum ad B, est majus praeterito ad A: Ergo est majus futuro ad A.

Pro hujus rationis solutione *considerandum* (*primo*) est, quod aequale majus et minus semper secundum terminos quantitatum

accipiuntur. Dicitur enim una quantitas aequalis alteri, quia termini ejus, terminos alterius non excedunt: unde ubi quantitate ponuntur non habere terminos, sicut accidit in quantitatibus infinitis, ibi proprie non est aequalitas aut inaequalitas. Possunt tamen aliquo modo dici aequales, aut inaequales quantitates infinitae ex una parte tantum, si comparentur secundum eam partem in qua sunt finitae, non autem si comparentur secundum partem ex qua ponuntur infinitae.

Considerandum secundo, quod si debet hujusmodi fieri comparatio, oportet, ut ex eadem parte accipiantur et magnitudines et termini, scilicet, aut ex parte principii, aut ex parte finis. Nam si accipiantur duae lineae, quarum una sit infinita versus Orientem, altera vero sit infinita versus Occidentem terminenturque ad medium mundi, ipsae non dicentur aequales, quia illud medium non est terminus utriusque eodem modo; sed unius est principium alterius vero finis. Sed bene si accipiantur duae infinitae ex parte Orientis, et terminatae ad paria puncta versus Occidentem, possent aliquo modo aequales dici. — Similiter ergo, si duo tempora infinita ponantur, unum a parte ante, aliud vero a parte post, licet ad idem instans terminentur, non poterunt dici aequalia; sed bene si ambo fuerint ex eadem parte infinita, et ex eadem finita.

Ad rationem ergo negatur consequentia. — Ad cujus probationem, *negatur hoc suppositum*, quod est rationis fundamentum, scilicet, quod tempus praeteritum et tempus futurum, quorum quodlibet ponitur infinitum, sint aequalia; et consequenter quod majus uno sit etiam majus altero; et quocunque unum est majus, alterum sit majus. Nam in illis non accipiuntur termini ex eadem parte, ut possit fieri comparatio secundum aequale aut inaequale.

Sed occurrit **dubium** circa id quod dictum est, tempora ex eadem parte finita, si ad idem instans terminentur, esse aequalia. Sic enim videtur, quod in tempore infinito a parte ante, dies sint aequales annis, cum ad idem terminentur: hoc autem nullus diceret.

Respondetur, quod dies et anni *dupliciter* accipi possunt: *Uno modo* accipiendo tempus annorum per modum unius *continui*, et similiter tempus dierum. *Alio modo* utrumque per modum *discreti* accipiendo, secundum quod ipsum tempus, continuum existens, per dies et annos dividitur. *Primo modo*, non est inconveniens dies esse aequales annis, immo tempus dierum et annorum est idem. *Secundo modo*, dies sunt aliquid majus quam sint anni, et non sunt illi aequales: sicut in una et eadem linea partes cubitales sunt plures quam sint bicubitales, si utraque per modum quantitatis discretae accipiantur; sed si accipiantur per modum continui, sunt una et eadem quantitas. Ut enim inquit S. Thomas, *3, p., q., 10, a., 3, ad 3*, licet infinito in aliquo ordine, non sit majus in illo ordine, potest tamen illo accipi majus extra illum ordinem: et sic,

licet in ordine mensium non sit aliquid majus mensibus infinitis, tamen infinitum in ordine dierum, est aliquid majus infinitis mensibus, et dies infiniti sunt plures mensibus infinitis.

Cum autem *dicitur,* quod terminatur ad eundem terminum; — *dicitur* quod non est verum, inquantum sunt discreta. Nam eorum finis, ut sic, non est instans, sed unitas; unde in ordine mensium, unitas illius mensis qui est ultimus, est terminus; in ordine autem dierum, terminus est ille unus dies qui est ultimus, sive unitas ejus.

Caetera quae in hac materia faciunt difficultatem, vide apud Capreolum loco praellegato.

CAPUT XXXIX.

QUOD DISTINCTIO RERUM NON EST A CASU.

Postquam determinavit S. Thomas de rerum productione, nunc de rerum ipsarum distinctione determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* removet falsas philosophorum opiniones. *Secundo,* veritatem declarat *(cap. 45).*

Quantum ad primum ponit *sex conclusiones,* quarum prima in hoc Capitulo ponitur, reliquae vero in sequentibus.

Prima ergo conclusio est: **Rerum distinctio non est a casu, tanquam videlicet praeter agentis intentionem evenerit.**

Probatur primo: Sunt quaedam substantiae in quarum natura non est possibilitas ad non esse. Ergo tales non sunt a casu. Ergo nec earum distinctio a casu erit. — Probatur *prima consequentia:* quia casus non contingit nisi in possibilibus aliter se habere, ut patet II Physic. — *Secunda* etiam patet: quia tales substantiae sunt per suam substantiam distinctae, id est ex propriis earum rationibus distinctionem habent.

Secundo prob. Casus est tantum in possibilibus aliter se habere. Ergo distinctio quae est a materia, forte poterit esse a casu, non autem distinctio quae est a forma. Sed distinctio specierum est a forma, singularium autem ejusdem speciei, a materia. Ergo distinctio secundum speciem non est a casu, sed forte aliquorum individuorum casus est distinctivus. Ergo etc. — Patet *prima consequentia:* quia principium illius possibilitatis est materia, non autem forma quae determinat possibilitatem materiae ad unum.

Advertendum circa illud quod inquit S. Thomas: *Casum fortassis aliquorum individuorum posse esse distinctivum;* quod non dixit individuorum absolute, sed *aliquorum* individuorum; quia in individuis incorruptibilibus, cujusmodi sunt animae intellectivae et

alia hujusmodi, si sunt aliqua alia incorruptibilia, solo numero in eadem specie distincta, non potest esse casus, sed tantum in corruptibilibus. Addidit autem, *forte*, quia non est absolute verum, quod distinctio individuorum corruptibilium sit a casu; sed a casu potest dici esse distinctio individuorum monstruosorum, inquantum illa praeter intentionem naturae proveniunt. Quia tamen etiam monstra non sunt omnino contra naturae intentionem, quia saltem secundario sunt a natura intenta, ideo sub dubio relinquit, utrum sit a casu eorum distinctio, inquiens, quod *forte* casus est aliquorum individuorum distinctivus.

Tertio prob. Prima rerum productio non est ex materia. Ergo in ipsa casus esse non potest. Sed oportuit in ipsa esse rerum distinctionem, cum multa sint in rebus creatis quae neque ex invicem, neque ex aliquo uno communi in quo conveniant, generantur. Ergo etc. — Patet *prima consequentia*: quia in eorum tantum factione potest esse casus, quae ex materia generantur.

Adverte, quod *duo* removet S. Thomas, secundum quae posset aliquis dicere, in prima productione rerum, distinctionem non fuisse; scilicet, dicendo: *aut* quod fuit unum tantum productum, ex quo aliquod posterius ab eo distinctum, est productum a casu; puta, si fuisset tantum aër productus ex quo postmodum ignis emerserit: *aut* quod fuit una materia producta, ex qua plura postea distincta pullularunt. Utrumque horum removet per hoc, quod sunt multa quae non generantur ex invicem, per quod excluditur *primum dictum*, neque ex aliquo uno communi, propter quod excluditur *secundum*. Coelum enim et haec inferiora, aut etiam intelligentiae, quae non conveniunt in materia, neque ex invicem, neque ex communi materia generantur.

Quarto prob. Distinctio rerum naturaliter praecedit motus et operationes rerum; determinati enim effectus sunt determinatarum rerum et distinctarum. Sed motus et operationes rerum sunt a causis per se et determinatis. Ergo et distinctio. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia cum causa per se, prior sit causa per accidens, inconveniens est dicere, posteriora esse a causa per se, priora autem esse a causa per accidens.

Quinto prob. Universitas creaturarum est a Deo agente per intellectum et voluntatem, in cujus virtute defectus esse non potest. Ergo forma universi est a Deo intenta et volita. Ergo et rerum distinctio. — Probatur *prima consequentia*: quia cujuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem, forma est ab agente intenta, supple, nisi forte esset defectus in virtute, ut possit deficere a sua intentione: — *Secunda* etiam patet: quia forma universi consistit in distinctione et ordine partium.

Sexto prob. Ordo partium universi et distinctio earum, est finis productionis universi. Ergo etc. — *Consequentiam* habet S. Thomas pro manifesta: quia de ratione finis, inquantum hujusmodi,

est quod sit intentus. — *Antecedens* vero probatur: quia id quod est bonum et optimum in effectu est finis productionis ipsius; optimum autem universi consistit in ordine et distinctione partium ejus. Ergo etc.

Adverte, quod *duplex* est *finis*, scilicet, *operationis* et *operantis*: Finis *operationis*, id est, propter quem est operatio, est optimum quod per operationem producitur: et tale est intrinsecum effectui, veluti ejus forma: et sic productionis universi finis est totalitas ejus quae in ordine et distinctione partium consistit. Finis autem *operantis*, est aliquid quod operans ex effectu producto intendit; sicut domificator producendo domum, intendit habitationem: et talis finis non est optimum quod sit in effectu producto, sed est aliquid extrinsecum ab effectu. Hoc modo ordo partium universi, non est finis in productione universi, sed bonitas divina ex cujus amore Deus creaturam produxit, ut ipsa bonitas manifestetur. In hac ergo ratione loquitur S. Thomas de fine operationis, non autem de fine operantis, ut patet.

Confirmatur Conclusio auctoritate Gen I. 1,: *In principio Deus creavit coelum et terram*; Et subiungit: *Divisit lucem a tenebris* (I, 4,) Et: *Viditque Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona*; (I, 31).

Excluditur autem ex hoc opinio antiquorum naturalium ponentium tantum causam materialem, ex qua dicebant omnia fieri raritate et densitate. Similiter, Democriti et Leucippi excluditur opinio, ponentium infinita principia materialia, scilicet, indivisibilia corpora ejusdem naturae, differentia autem figuris, positione, et ordine, sed causam agentem negantium,

CAPUT XL.

QUOD MATERIA NON EST PRIMA CAUSA DISTINCTIONIS RERUM.

Secunda conclusio est: **Distinctio rerum non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.** — Ubi advertendum, quod haec conclusio ponitur non tantum contra ponentes solam causam materialem, sed etiam contra ponentes cum materia causam efficientem; volentes tamen, quod distinctioni rerum praesupponatur materia, ex qua primo in rebus causetur distinctio.

Arguitur autem **primo** contra hanc opinionem sic: Ex materia nihil potest provenire nisi casualiter. Sed distinctio rerum non est a casu. Ergo etc. — Probatur *major*: quia cum materia

ad multa possibilis sit, quod ad unum determinetur, hoc in paucioribus accidit, hujusmodi autem est quod casualiter accidit, praecipue sublata intentione agentis.

Advertendum pro hac ratione, cum dicitur; *ex materia nihil posse provenire nisi casualiter*; quod hoc intelligendum est de eo quod a materia, tanquam a prima causa provenit, non autemde eo quod provenit ex materia secundum agentis dispositionem. Si enim ponatur prima causa ipsa materia, ipsa erit causa, semota etiam intentione agentis, saltem secundum modum intelligendi: ideo cum ipsa sit ad multa indifferens secundum se, quod unum determinatum ex ipsa proveniat, non erit nisi ut in paucioribus et a casu, quia ex nulla agentis intentione provenit.

Secundo arg. Formae non sequuntur dispositionem materiae sicut primam causam, sed magis e converso, materiae sic disponuntur ut sint tales formae. Ergo nec distinctio specierum. — Patet *consequentia*: quia distinctio rerum secundum speciem est per formas. — Probatur *antecedens*: quia forma est ex intentione agentis, ea autem quae sunt ex intentione agentis non sunt ex materia, tanquam ex prima causa. Tum quia causa agens est prior in causando, quam materia. Tum quia videmus ea quae in materiam, ut in primam causam reducuntur, ut monstra, esse praeter intentionem agentis.

Adverte, ex *4, sent., dist., 36, q., 1, a., 1, ad 2*; quod monstra licet sint praeter primam intentionem naturae agentis, non tamen sunt contra secundam intentionem; quando enim non potest natura ad majorem perfectionem perducere, perducit ad minorem, et ad eam quam potest.

Sed occurrit **dubium** circa hoc quod dicitur: *Formas non sequi dispositiones materiae sed magis e converso*: Nam secundum doctrinam S. Thomae, materia signata est principium individuationis in rebus materialibus: Ergo formae distinguuntur quia recipiuntur in diversis materiis: Ergo formae sequuntur dispositionem materiae.

Responderi potest: *Primo*, quod S. Thomas hoc loco loquitur de distinctione formali et specifica, quomodo distinguuntur partes essentiales universi, non autem de distinctione materiali.

Secundo responderi potest, quod formae quidem accipiunt individuationem, sive etiam distinctionem ex materia signata; et ideo exigunt ut habeant materias dispositas et proportionatas: non autem idcirco exigitur ut sequantur dispositiones materiae, tanquam primas causas distinctionis, et ut ordinatum ad finem, sequitur finis dispositionem; immo, quia agens intendit producere formam limitatam et individuatam, disponit materiam ut sit proportionata formae taliter limitatae. — Unde *negatur prima consequentia*, si inferatur de prima causa distinctionis formarum, licet sit vera loquendo de causa secundaria. Agens enim, est prima causa individuationis quia intendit producere formam singularem et individuatam: materia

autem, est secundaria causa, inquantum agens intendens sua actione producere hanc formam, disponit materiam, ut sit conveniens pro tali forma. — Cum autem *infertur*: Ergo formae sequuntur dispositiones materiae: *Conceditur*, si sit sensus de ordine quo finis sequitur ea quae sunt ad finem secundum ordinem *executionis*. *Negatur* autem sequela, de ordine quo ordinatum ad finem sequitur finem secundum ordinem *intentionis* agentis.

Tertio arg. Multa sunt ab invicem distincta in rebus quae non possunt ex praeexistenti materia fieri. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia distinctio rerum non potest ex materia provenire, nisi in illis quae ex praeexistenti materia fiunt.

Quarto arg. Supponitur, si materia sit causa distinctionis, quod oportet ponere materias in se esse distinctas. — Tunc sic: Aliquid aliud est causa distinctionis materiarum, quia habent causam sui esse; quae autem habentia sui esse causam distinguuntur, habent et causam suae distinctionis. Ergo prima causa distinctionis rerum non potest esse diversitas materiae.

Quinto arg. Omnes res procedunt a Deo per intellectum agentem. Igitur sunt a Deo viliora propter meliora. Ergo materias produxit per formas, et non e converso. Ergo distinctio specierum in rebus, quae est per formas, non est propter materiam; sed magis materiae sunt creatae distinctae, ut diversis formis conveniant. — Probatur *prima consequentia*: quia tam intellectus quam natura, agit vilius propter melius, et non e converso, cum agat propter bonum. — *Secunda* etiam patet: quia forma est nobilior materia.

Per hoc autem, inquit S. Thomas, opinio Anaxagorae excluditur.

Ubi advertendum, quod licet Anaxagoras, posuerit causam agentem, voluit tamen, ut distinctio partium materialium praeexigeretur distinctioni rerum; ita quod prima causa distinctionis in rebus esset distinctio illarum partium materialium, quasi agens non posset distinctas res producere, nisi distinctae illae partes naturales praeexisterent. Quod sane esse falsum, ex praecedentibus rationibus, est ostensum.

CAPUT XLI.

QUOD DISTINCTIO RERUM NON EST PROPTER CONTRARIETATEM PRIMORUM AGENTIUM.

Tertia conclusio est: **Causa distinctionis rerum non est contrarietas agentium.**

Circa cujus probationem, duo facit S. Thomas, *Primo*, probat absolute contrarietatem agentium non esse causam distinctionis rerum. *Secundo*, idem ostendit particulariter de contrarietate boni et mali.

Quantum ad primum: — **Arguitur primo** sic: Aut diversi agentes ex quibus procedit rerum diversitas, sunt ordinati; aut non. Si primum, ergo illius ordinis est una causa, cum multa non uniantur nisi per aliquod unum: ergo una erit causa distinctionis. Si secundum, ergo distinctio rerum erit casualis, quia concursus ipsorum ad agendum, erit per accidens.

Adverte, quod cum dicatur a casu evenire, quod praeter intentionem agentis evenit, erit distinctio casualis si praeter intentionem agentium eveniat: hoc autem erit si diversi agentes inter se ordinem non habeant; nam unus agens intendet suum effectum tantum; quod autem alius agens alium effectum producat, erit praeter intentionem hujus agentis; et similiter dicendum de alio: et sic nec ab uno illorum, nec ab ambobus, distinctio rerum erit intenta.

Secundo arg. Et est confirmatio praecedentis: Res distinctae inveniuntur habere ordinem ad invicem non casualiter, cum, ut in pluribus, unum ab alio moveatur, quia scilicet casus in paucioribus accidit. Sed, supple: sunt multa distincta, quorum unum, ut in pluribus, ab alio movetur, sicut ista inferiora a coelo. Ergo eorum distinctio non est casualis. Ergo non est a diversis non ordinatis.

Tertio arg. Si plura agentia ex aequo accipiantur, habent causam essendi, ut ex superioribus patet (*c. 15*). Ergo habent causam suae distinctionis. Ergo diversitas talium agentium, non potest esse prima causa distinctionis rerum.

Quantum ad secundum: — *Probatur primo,* quod contrarietas boni et mali, non sit causa distinctionis rerum, quasi omnia bona procedant a bono principio, et omnia malo a malo. *Secundo* ostenditur, quid sit primum malorum principium.

Arguitur ergo **primo** sic: Si hoc esset, oporteret princi-

pium activum malorum esse per se et per suam essentiam malum; quia omne per aliud, reducitur ad per se. Hoc autem est impossibile. Ergo etc. — Probatur *falsitas*: quia omne quod est, inquantum est ens, est bonum: quod constat eo quod unumquodque appetit conservare suum esse: bonum autem est, quod omnia appetunt.

Adverte, quod hic loquitur S. Thomas de malo, non quoad privationem solam, sed de eo quod isti dicunt esse quoddam ens in rerum natura, habens propriam naturam et essentiam, et esse malum, et omnium malorum principium.

Secundo arg. Per se malum non potest esse agens. Ergo malum non potest esse primum principium malorum. — Patet *consequentia*: quia primum principium malorum est per se malum. — Probatur autem *antecedens*: Omne agens, inquantum hujusmodi, est in actu. Ergo perfectum. Ergo bonum. Ergo quod non est bonum non est agens. Ergo etc.

Tertio arg. Malum inquantum malum, est non-ens, quia omne ens, inquantum ens, est bonum. Ergo mali, inquantum hujusmodi, non est causa per se agens. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia omne agens agit inquantum est in actu: agit autem unumquodque sibi simile, et sic oportet, ut quod sit, habeat esse actu.

Quarto arg. Malum in effectu non potest provenire, nisi praeter intentionem agentis, cum omne agens, bonum intendat. Ergo malum non habet causam per se. — Patet *consequentia*: quia quod evenit praeter intentionem agentis non habet causam per se, sed per accidens.

Quinto arg. Bonum et malum eadem actione producuntur. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia eorum quae eadem actione producuntur, non sunt principia contraria, cum contrariorum agentium sint contrariae actiones. — *Antecedens* vero probatur exemplo: eadem enim actione aqua corrumpitur et aër generatur.

Circa istam propositionem: *Eadem actione aqua corrumpitur et aër generatur*, **dubium** occurrit: Quia actio agentis per motum aut mutationem, non est aliud materialiter, et secundum essentiam quam ipse motus et mutatio: sed corruptio aquae, non est idem realiter cum generatione aëris, cum habeant terminos distinctos, ergo non est eadem actio qua unum generatur, et aliud corrumpitur.

Ad hujus evidentiam *considerandum* ex doctrina S. Thomae *de verit., q., 28, a., 1*, quod cum motus sit de affirmato in affirmatum, et per consequens, sit idem motus quo unum affirmative significatum acquiritur, et aliud abijcitur, oportet ut motui duae mutationes adiungantur, quarum una sit generatio et alia corruptio: propter hoc possumus in hujusmodi transitu ab uno affirmato, ad aliud affirmatum, considerare, aut rationem motus, aut rationem mutationis.

Si ipsum motum consideremus, sic est unus et idem motus quo abijcitur unum oppositorum, et quo aliud acquiritur: motus enim accipit speciem et unitatem a termino *ad quem*, non autem a termino *a quo*. Sed si consideremus ipsam rationem mutationis, sic non est una mutatio, sed sunt plures se invicem consequentes, eo quod una terminetur ad esse, alia vero ad non esse; utraque tamen mutatio se habet ad motum per modum concomitantiae, et ab uno motu utraque dependet.

Ad dubium ergo dicitur, quod una actione et uno motu corrumpitur aqua, et generatur aër, quia istae mutationes unum motum et unam actionem concomitantur. — Cum autem *arguitur*, quia actio agentis per motum aut mutationem, nihil est aliud realiter quam motus et mutatio; — *dicitur*, quod si utrumque per se et seseparatim sumantur, scilicet, motus per se, et mutatio per se, sic actio quae agit per motum, est ipse motus, et actio quae est cum mutatione, est ipsa mutatio; sed si accipiatur mutatio ut concomitatur motum, sic actio est quidem motus, non autem est mutatio quae motum concomitatur, et maxime illa quae terminatur ad non esse termini *a quo*; et tamen ad unam actionem et ad unum motum, qui est inter contrarios terminos, utraque mutatio quae est generatio unius et corruptio alterius, concomitatur: et sic verum est, quod una actione corrumpitur aqua et generatur aër per concomitantiam ad motum.

Sexto arg. Malum inquantum malum, est non ens. Sed non est omnino non-ens, quia quod omnino non est, nec est bonum neque malum. Ergo est aliquid inquantum est non-ens. Ergo malum, inquantum hujusmodi, est ens privatum, quia non-ens quod est aliquid, est ens privatum, et ipsum malum est ipsa privatio. Ergo non habet causam per se agentem. Ergo etc. — Patet *antecedens:* quia omne quod est, inquantum est, bonum est; et sic si malum, inquantum hujusmodi, esset ens, ipsum, inquantum malum, esset bonum.

Circa istam propositionem: *Malum inquantum est non-ens, est aliquid;* **dubitatur**, quia videtur implicatio in adjecto, nam *aliquid* convertitur cum *ente*, ut patet *de verit., q., 21, a. 1:* dicere ergo quod malum inquantum non-ens, est aliquid, est dicere, quod inquantum est non-ens, est ens.

Respondetur, quod ly, *inquantum*, potest specificare rationem formalem qua malum est aliquid, et sic propositio est falsa: non enim ratio non-entis est causa quare malum sit aliquid, ut bene procedit obiectio: potest etiam manifestare genus ad cujus speciem limitatur. Et sic accipitur hoc loco ly *inquantum*: sensus enim est, quod malo convenit haec species non-entis quae est aliquid, id est, quod est ens privatum, inquantum continetur sub non-ente; non autem convenit sibi esse illud non-ens quod est omnino non-ens: sicut si diceremus, quod homo secundum quod

continetur sub genere animalis, determinat sibi speciem hominis non autem speciem equi.

Dicitur ulterius, quod tale non-ens est aliquid, et est aliquo modo ens, ratione scilicet substrati, quia dicit negationem in subiecto.

Secundo loco concludit S. Thomas, quod primum omnium malorum principium est unum primum bonum, in cujus effectibus consequitur malum per accidens, cum ostensum sit quod malum non potest primi principii rationem habere.

Probatur autem auctoritate Isaiae XLV, 6, 7: *Ego Dominus et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras; faciens pacem, et creans malum: ego Dominus faciens omnia haec.* Eccli., XI, 14: *Bona et mala, vita et mors, paupertas et bonestas, a Deo sunt.* Et XXXIII, 15: *Contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic et contra virum justum est peccator. Et sic intuere in omnia opera Altissimi. Duo et duo, et unum contra unum.*

Notat autem, quod Deus dicitur facere mala, vel creare, inquantum creat ea quae secundum se bona sunt, et tamen aliis sunt nociva, ut lupus ovi, et ignis aquae: sic enim Deus est causa malorum in hominibus, quae poenae dicuntur, iuxta illud, Amos III, 6,: *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit?* — Et Gregorius: « Neque enim mala quae nulla sua natura substistunt: a Domino creantur; sed creare se mala Dominus indicat, quum res bene conditas, nobis male agentibus in flagellum format. »

Ex his excluditur error ponentium prima principia, scilicet effectiva aut formalia, contraria: sicut primo Empedocles, deinde Pythagoras, postremo haeretici quidam, ut Marcionitae, Cerdoniani, ac Manichaei posuerunt.

Circa id quod superius est dictum, quoniam videlicet: *Primum bonum est primum omnium principium, in cujus effectibus consequitur malum per accidens;* **dubitatur:** Quia quod per accidens consequitur effectum alicuius agentis, est praeter eius intentionem: Sed nihil est praeter intentionem in effectibus Dei, qui est primum bonum, cum nihil per comparationem ad ipsum, secundum doctrinam S. Thomae, sit fortuitum aut casuale: Ergo nihil est per accidens in effectibus ejus

Respondetur, quod *dupliciter* aliquid potest dici per accidens in effectu alicuius causae; *aut* scilicet, quia est omnino praeter intentionem agentis, *aut* quia est praeter primam agentis intentionem. Quod *primo modo* est per accidens, est fortuitum aut casuale, et hoc modo nullum malum naturae est per accidens in effectibus divinis. Quod autem est per accidens tantum *secundo modo,* non est fortuitum et casuale, si ut in pluribus accidat quia secundaria intentione est intentum tanquam consequens ad id quod primo et per se intenditur: et sic in effectibus divinis potest esse aliquid per accidens. Primo enim et per se, Deus in

operibus suis intendit aliquod bonum, sed quia aliquando, bonum intentum concomitatur aliquod malum naturae alicuius, secundario etiam illud malum intendit, inquantum magis vult illud malum evenire, quam ut universum eo bono privetur, ad quod tale malum consequitur.

CAPUT XLII.

[QUOD CAUSA DISTINCTIONIS RERUM NON EST SECUNDORUM AGENTIUM ORDO.

Quarta conclusio est: **Rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium.**

Et ponitur haec conclusio contra Avicennam IX *Metaph., cap. 4,* volentem, quod Deus fecit unam tantum substantiam, quae quia simplicitatem primae causae adaequare non potuit, sed aliquam in se multiplicitatem habet, ideo ab ea aliqua pluralitas prodire potest; et sic semper effectibus a causae simplicitate deficientibus, dum multiplicantur effectus, diversitas etiam causarum constituitur. Unde sequebatur, quod rerum distinctio proveniret ex ordine agentium, quorum unum magis a simplicitate primae causae. distabat quam aliud, et secundum eorum multiplicitatem, multa proveniebant. Hanc itaque positionem reprobans S. Thomas;

Arguit primo sic: Sequeretur, illa positione facta, quod ordo universi et distinctio rerum esset a casu. Hoc autem est falsum. Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia distinctio hujusmodi non proveniret ab una causa, sed ex concursu omnium causarum: ea autem quae ex concursu diversarum causarum proveniunt, et non ex aliqua una causa determinata, a casu dicimus evenire. — Fundamentum hujus rationis, vide in *prima ratione* praecedentis Capituli.

Secundo arg. Optimum in omnibus entibus creatis est ordo universi, sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Ergo reducitur in id quod est optimum in causis. Ergo non causatur ex causis secundis, scilicet, primo. — Probatur prima consequentia: quia effectus oportet esse proportionales causis.

Tertio arg. Ordo universi est optimum in rebus. Ergo non causatur ex hoc, quod secundae causae deficiunt a simplicitate primae causae. — Patet *consequentia*: quia optimum non debet, sicut in causam, in rerum defectum reduci.

Quarto arg. Ordo et distinctio universi, est ultimus finis in rebus causatis, cum sit quasi ultima forma, intellige de fine intrin-

seco, non autem extrinseco, quia ille est bonitas divina. Ergo non est propter actiones secundarum causarum, sed magis actiones hujusmodi sunt propter ordinem et distinctionem constituendam in rebus. — Patet *consequentia*: quia in omnibus causis agentibus ordinatis, ubi agitur propter finem, fines secundarum causarum sunt propter finem causae primae: finis autem causae primae, est ultimus finis in rebus causatis.

(**Dubium**) Sed videtur ista ratio propositum non concludere. Dicentes enim rerum distinctionem provenire ab ordine causarum agentium, non dicunt quod distinctio sit propter actiones secundarum causarum, tanquam propter finem, sed quod est ab actionibus ipsarum tanquam a causa efficiente, suo modo. Ratio autem concludit, quod non est distinctio propter actiones, tanquam propter finem, sed magis e converso; quod ad propositum non esse, aperte constat.

Respondetur, quod ista ratio procedit non secundum ordinem essendi in re, sed secundum ordinem essendi in intentione agentis. Stat enim, quod aliquid sit prius altero secundum esse reale, et tamen sit posterius in intentione agentis; sicut cum sanitas causatur ex medicina, medicina praecedit sanitatem in re, in intentione autem posterius est, quia non desideratur medicina nisi propter desiderium sanitatis. Licet ergo dicerent isti, per actiones secundarum causarum, ordinem et distinctionem rerum causari, oportebat tamen eos dicere, ipsa agentia primo, proprias actiones intendere, et distinctionem provenire ex consequenti, ut in prima ratione arguebatur: et sic sequebatur, rerum distinctionem provenire: quia ipsae actiones causarum a suis agentibus intenduntur primo et per se, ex quibus rerum distinctio sequebatur, aut praeter intentionem omnino, aut praeter primam intentionem. Sicut si diceremus aliquem primo et per se velle medicinam, et si sanitas medicinam consequeretur, diceremus, ipsam sanitatem, aut non esse intentam, aut secundario intentam esse, propter ejus concomitantiam ad medicinam: et sic, ideo sanitas eveniret, quia medicina sumpta esset, non autem esset sumpta medicina ut sanitas eveniret.

Dicitur ergo *ad dubium*: quod isti sic opinantes, dicebant explicite quidem, ordinem et distinctionem in rebus per actiones secundorum agentium effective produci; sed implicite etiam dicebant, ipsas actiones esse primo intentas, et distinctionem rerum esse propter actiones tanquam propter finem; et contra hoc procedit ratio S. Thomae.

Quinto arguitur, contra fundamentum et rationem praedictae positionis: Cum scilicet inquiunt, ideo non posse a prima causa plura et diversa causari immediate, quia est simplicissima. Distinctionem et ordinem universi oportet esse in intellectu causae primae. Ergo oportet ibi esse formas distinctorum. Ergo a prima

causa poterunt immediate plura causari. — Probatur *antecedens*: quia distinctio partium universi et ordo earum est proprius effectus causae primae, quasi ultima forma et optimum in universo: in agentibus autem per intellectum, forma effectus praeexistit in intellectus agentis. — Patet autem *prima consequentia*: — *Secunda* vero probatur, ex hoc supposito, quod ex formis quae sunt in intellectu, proveniunt res extra animam in iis quae per intellectum aguntur.

Advertendum, quod ista ratio non supponit quod habet probare, cum assumit rerum distinctionem esse proprium effectum Dei, quia non assumit illud tanquam concessum, sed tanquam probatum in praecedenti ratione.

Attendendum etiam, quod haec ratio supponit ex formis quae sunt in intellectu provenire res ad extra immediate, quia hoc videtur esse de ratione agentis per intellectum; sicut enim agens per naturam potest immediate producere sibi simile quantum ad formam naturalem, ita agens per intellectum sibi simile quantum ad formam praeconceptam.

Sexto arg. Deus est agens per intellectum, et non potest in sua actione deficere. Ergo producit suum effectum per hoc, quod ipsum effectum intelligit et intendit. Ergo multa statim potest creare absque medio. — Probatur *prima consequentia*: quia actio agentis per intellectum terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens et a casu, quod non potest accidere ubi actio deficere non potest. — *Secunda* etiam patet: quia qua ratione unum effectum intelligit, potest et multos alios effectus intelligere.

Septimo arg. Quod unum solum ex uno fiat, non oportet nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Sed virtus divina non determinatur ad unum, ut ex superioribus patet (*c. 22*), et hoc quia est maxime simplex: quanto autem virtus est magis unita, scilicet perfectionaliter, tanto est magis infinita, idest, magis illimitata, et indeterminata, et ad plura se potest extendere. Ergo ex Deo, quia est unus et omnino simplex, non est necesse ut unum tantum proveniat: immo, quia est omnino simplex, ab eo potest multitudo provenire.

Octavo arg. Multa entia sunt quae procedere non possunt in esse nisi per creationem, ut sunt intelligentiae, corpora coelestia, et materia prima. Sed solus Deus potest creare. Ergo etc. — Patet *major*; quia illa sunt ingenerabilia, cum non sint composita ex materia et forma contrarietati subiecta.

Confirmatur Gen., I, 1: *In principio* etc. Et Iob. XXXVII, 18: *Tu forsitan cum eo fabricatus es coelos, qui solidissimi quasi aere fusi sunt?*

Excluditur autem ex his, error Avicennae dicentis, Deum intelligentem se, produxisse unam intelligentiam primam in qua cum sit potentia et actus, intelligendo Deum producit intelligentiam

secundam; illa intelligendo se, secundum quidem quod est in actu, producit animam coeli, secundum vero quod est in potentia, producit substantiam orbis primi, et sic deinceps procedendo.

Excluditur etiam error antiquorum haereticorum dicentium, Deum non creasse mundum, sed angelos, cujus erroris dicitur primus fuisse Simon Magus inventor.

CAPUT XLIII.

QUOD DISTINCTIO RERUM NON EST PER ANGELUM INDUCENTEM IN MATERIAM DIVERSAS FORMAS.

Quinta conclusio est; **Falsa est opinio dicentium, Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem angelum per diversas formas fuisse distinctam.**

Probatur primo: Corpora coelestia non possunt ex materia fieri cum non sit in eis contrarietas. — Ergo non potest angelus ex materia a Deo creata, ipsa corpora formare.

Secundo probatur. Corpora coelestia non conveniunt in aliqua materia cum corporibus inferioribus, nisi forte in materia prima. Sed materia prima non potuit praefuisse per seipsam ante omnia corpora formata, cum sit pura potentia, et omne esse in actu sit ex aliqua forma. Ergo non potuit angelus ex materia a Deo creata, omnia visibilia corpora formare.

Tertio prob. Fieri proprie convenit composito tantum, non autem formae per se, aut materiae per se, sicut nec esse. Ergo non est aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam.

Quarto prob. Prima inductio formarum in materia non potest esse ab agente per motum tantum. Ergo non potest esse ab agente, aut creante solam formam. — Probatur *antecedens*: quia omnis motus ad formam, est ex forma determinata, in formam determinatam, et sic motui oportet praesupponere aliquam formam in materia. — Probatur quoque *consequentia*: quia cum formae materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit inesse materiae, non possunt in esse produci, nisi aut per creationem compositi, aut per transmutationem materiae ad formam.

Quinto prob. Motus ad formam causatur a motu secundum locum. Ergo a motu coeli. Ergo quae non possunt fieri mediante motu coeli, non possunt fieri ab agente per motum tantum. Sed per motum coeli non possunt fieri multae formae sensibiles, nisi mediantibus determinatis principiis, sicut quaedam animalia non fiunt sine semine. Ergo illarum formarum prima institutio non po-

test fieri ab agente per motum tantum. Sed tale est agens qui non potest inducere nisi formam in materia. Ergo etc. — *Antecedens* probatur: quia motus ad formam est naturaliter posterior motu locali, cum sit actus magis perfecti. — *Prima* etiam *consequentia* patet: quia primus motus secundum locum est motus coeli.

Advertendum, quod motus, *duo* respicit, scilicet *terminum* et *subiectum*. Si comparentur motus ut habent ordinem ad terminum, sic motus localis non est perfectior immo, est imperfectior motu ad formam, terminus enim motus localis est *ubi*, quod imperfectius est qualitate et forma substantiali. Si autem comparentur secundum ordinem ad subiectum, sic motus localis est perfectior, quia subiectum ejus est magis perfectum, utpote magis in actu, et in potentia tantum ad ubi, et quia terminus *ad quem* est intrinsecus motui tanquam idem ipsi existens, subiectum autem est ipsi extrinsecum; ideo dici potest quod motus localis *extrinsece* quidem est perfectior motu ad formam, scilicet ratione subiecti. Et sic intellexit S. Thomas hoc loco, ut patet ex ratione quam adducit. *Intrinsece* autem, id est ratione termini, est e contrario, quia motus ad formam est perfectior motu secundum locum, et prior secundum naturam.

Sexto prob. Partes horum generabilium et corruptibilium, acquirunt per generationem formas in actu, a formis quae sunt in materia, non autem a formis extra materiam existentibus; cum oporteat generans, scilicet, proximum et immediatum, esse simile generato, ex VII, *Metaph.*, Ergo et totalis acquisitio formarum in materia non potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, nisi mediante agente corporeo, vel creante, qui sine motu agit. — Probatur *consequentia*; quia ex III Physic. (*test. comm. 48.*) idem est motus localis, et mutatio generationis eadem totius et partis.

Septimo prob. Esse est proprius effectus primae causae. Ergo et prima causalitas formarum, quia esse est per formam.

Octavo prob. Omnia assimilantur Deo inquantum habent formas per quas sunt in actu, et inquantum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia ab illo acquirit effectus formam, cui per formam assimilatur.

Adverte, quod per hanc rationem non probatur quod ab angelo nullo modo imprimantur formae in materiam, sed quod etiam a Deo imprimantur, et non solum ab angelo; et sic angelus non erit prima causa introductionis formarum in materia, cujus oppositum dicebat opinio quae hic impugnatur.

Confirmatur Gen I, 1 Ubi Moyses postquam dixerat, Deum in principio creasse coelum et terram, subdidit quomodo omnia in proprias species distinxit. — Item ad Coloss. I, 16: *In ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia,*

CAPUT XLIV.

QUOD RERUM DISTINCTIO NON PROCESSIT EX MERITORUM VEL DEMERITORUM DIVERSITATE.

SEXTA CONCLUSIO est: **Rerum distinctio non processit ex diversis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum.**
Circa autem hanc conclusionem, tria facit S. Thomas. *Primo* enim Origenis opinionem ponit. *Secundo* eam improbat. *Tertio* unde fuerit deceptus ostendit.

QUANTUM AD PRIMUM inquit, quod Origenes in Libro *Periarchon*, volens resistere antiquorum haereticorum obiectionibus, et erroribus — ponentium diversam naturam boni et mali, esse in rebus ex contrariis actoribus, propter multam distantiam tam in rebus naturalibus quam in rebus humanis inventam, quam nulla merita praecessisse videntur; dum scilicet, aliqua corpora lucida sunt, aliqua vero obscura; hominum vero, quidam ex barbaris, id est, infidelibus, quidam vero ex christianis nascuntur — coactus est, scilicet, propter rationes ab illis haereticis inductas, ponere omnem diversitatem in rebus inventam, ex diversitate meritorum secundum Dei justitiam processise.

Consistit autem Origenis opinio in *quatuor* punctis. — *Primus* est, quod omnes creaturae sunt primo a Deo aequales productae, et omnes rationales et spirituales. *Secundus* est, quod ex his quaedam per liberum arbitrium adaeserunt Deo plus vel minus, quaedam vero ab ipso plus aut minus recesserunt. *Tertius* est, quod ex hoc, divina justitia sic exigente, diversi gradus in ipsis sunt subsecuti, ut scilicet, quidam essent Angeli secundum diversos ordines, quidam animae humanae secundum diversos status, quidam autem essent daemones. *Quartus* est, quod propter hanc diversitatem, corporalium creaturarum Deus diversitatem instituit.

QUANTUM AD SECUNDUM. Contra hanc opinionem quae ponit ob meritorum diversitatem, esse a Deo rerum distinctionem institutam;

Arguitur, et **primo** sic: Optimum in rebus creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum. Ergo diversitas rerum provenit non ex meritorum diversitate, sed ex principali intentione primi agentis. — Probatur *consequentia*: quia quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis.

Adverte, quod ista positione data, sequebatur quod rerum distinctio esset intenta propter merita praemianda, et punienda demerita; non autem esset primo a Deo intenta, et contra hoc ista ratio procedit.

Secundo arg. Sequeretur quod ordo et distinctio rerum, esset casualis. — Probatur *sequela*: quia quod provenit ex concursu duarum causarum, quarum una ab alia non dependet, est casuale. Si autem omnes creaturae rationales a principio fuerunt aequales, oportet dicere, quod una ab alia in sua operatione non dependet. Ergo etc.

Circa istam propositionem etiam superius adductam: *Quod provenit ex concursu duarum causarum, quarum una ab alia non dependet, est casuale:* **dubitatur:** Quia duo homines possent intendere aliquid unum, puta domum, unusquisque ex opere suo, absque hoc quod actio unius dependeat ex alio. Ergo non omne quod ab hujusmodi causis dependet est casuale.

Respondetur, quod impossibile est ut duae causae quarum quaelibet sit per se sufficiens, intendat unum effectum communem, nisi aut moveatur ab uno tertio, aut una ab alia moveatur; quia cum effectus sit communis huic causae et alii, non potest provenire ab hac causa per id quod est sibi proprium, sed per id quod est commune sibi et alii causae; et per consequens oportet, quod aut ab una communi causa intendente illum communem effectum moveantur, tanquam ab illa habentia id commune per quod agunt, aut quod una aliam ad effectum intentum moveat. Ideo, si ex concursu duarum casuarum, quarum una ab alia non dependet, supple: *nec utraque ab alia communi causa,* aliquis effectus proveniat, oportet talem effectum casualem esse, quia non potest ab illis, communis effectus intendi inquantum distinguuntur: causae enim propriae, ut sic, proprius est finis, non autem communis. — Unde *negatur assumptum,* sumendo cum glossa addita; scilicet: *aut utraque ab una communi causa dependeat.*

Tertio arg. Si per motum liberi arbitrii, acquisitus est diversus gradus rationalibus creaturis, nulli creaturae erit suus gradus naturalis, sed accidentalis. Sed hoc est falsum. Ergo etc. — Probatur *sequela*: quia quod est alicui naturale non acquiritur ab eo per voluntatem, cum motus voluntatis praesupponat existentiam volentis. — Falsitas etiam *consequentis* probatur: quia sequeretur, hoc dato, quod omnes substantiae rationales creatae, essent unius speciei, quia cum non distinguantur per te nisi per gradus accidentales, ex illis gradibus non poterunt specifice distingui, eo quod differentia specifica naturalis unicuique sit. Hoc autem esse falsum, diversus modus naturalis intelligendi demonstrat. Ergo etc.

Quarto arg. Sequeretur unionem hujus animae ad hoc corpus, non esse naturalem, utpote ex motu liberi arbitrii acquisitam.

Ergo nec compositum naturale erit. Ergo nobilissima in entibus, ut homo, sol, et alia astra innaturalia erunt, quod absurdissimum est.

Quinto arg. Et est confirmatio praecedentis rationis. Sequitur, quod homo, sol et luna, et alia hujusmodi, non sint aliquae species, quia unio hujus substantiae ad hoc corpus, tanquam ex merito dependens, erit accidentalis: ex iis autem quae per accidens uniuntur, non resultat aliqua species.

Sexto arg. Sequitur, quod anima rationalis quae consecuta est hoc corpus, possit iterum conjungi alii corpori, etiam sydereo, quia merita et demerita possunt augeri et minui, praecipue secundum Origenem, et sic, quae ad merita consequuntur, possunt in melius et in pejus mutari. Hoc autem, et secundum philosophiam est falsum, secundum quam determinatis formis assignantur determinatae materiae; et secundum fidem est haereticum, quae animam, tenet, idem corpus quod deposuit, in resurrectione reassumere. Ergo etc.

Septimo arg. In ipsis substantiis rationalibus ante merita fuit distinctio a principio, ita quod aliquid habuit una, quod non habuit alia, alioquin non fuissent multae. Ergo pari ratione non fuit necesse, ut graduum necessitas ex demeritorum diversitate proveniret.

Octavo arg. Tales substantiae a principio fuerunt secundum divisionem formalem, non autem secundum distinctionem materialem distinctae, cum divisio secundum quantitatem in solis corporibus sit. Ergo fuerunt distinctae secundum graduum diversitatem, quia divisio formalis reducitur ad privationem et formam; et sic oportet unam formarum esse meliorem, et alteram viliorem, ut patet ex Philosopho dicente, VIII Metaph., quod species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit. Ergo etc.

Advertendum primo, quod divisio formalis quae fit per differentias, non ita reducitur ad privationem et formam, quasi una differentia aut forma sit privatio, et altera sit forma: hoc enim est impossibile, cum privatio sit non-ens, cui non potest convenire ut naturam aliquam constituat; sed hoc dicitur, quia semper una differentia se habet sicut imperfecta, in comparatione ad aliam; ut patet discurrenti per omnium generum differentias: imperfectum autem, ut sic, habet similitudinem cum privatione.

Circa istam propositionem adductam ex Philosopho VIII Metaph. *text., comm. 10*: *Species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit*; advertendum, quod *duplicem* sensum habere potest: — *Unus sensus* est, quod sicut numerus posterior comprehendit in se omnes priores, et unitatem addit, ita omnis species perfectior includat formaliter in se omnes differentias cujuscunque speciei imperfectioris, et differentiam ad illas addat. Et hic sensus non est intentus ab Aristotele, cum falsus sit et impossibilis, si universaliter sumatur, in omnibus videlicet specie-

bus; una enim species specialissima substantiae non venit in compositionem alterius speciei; non enim in ratione hominis includitur differentia constitutiva bovis et asini, et aliorum animalium imperfectiorum. Tum quia tunc homo esset bos, asinus, et alia animalia: Tum etiam, quia non posset homo quidditative cognosci, nisi omnes animalium differentiae cognoscerentur; omnes enim necesse esset in ratione quidditativa suo ordine ponere. — Sed, secundum hunc sensum habet veritatem tantum in speciebus subordinatis in linea praedicamentali; perfectior enim species, quae est posterior, continet imperfectiorem, quae est superior secundum perfectionem, et addit differentiam ad ipsam sicut numerus perfectior continet imperfectiorem, et addit unitatem; et ideo, sive uni speciei addatur differentia illius activa, sive subtrahatur sua ultima differentia, non remanet eadem species. Si namque, ut exemplificat S. Thomas VIII *Metaph.*, animali addatur rationale, non remanet amplius species quae erat animal dumtaxat, sed constituitur species animalis quae est homo, et si ab animali removeatur sensibile, non remanet animalis species sed plantae. Similiter est in numeris. Si enim quaternario addatur unitas, non remanet quaternarius nisi materialiter, sed fit quinarius, et si ab ipso removeatur unitas, remanet ternarius.

Secundus sensus potest esse, quod sicut quaelibet species numeri per indivisibile constituitur, per ultimam scilicet unitatem, et unusquisque numerus aut excedit alium per unitatem additam, aut deficit ab illo per subtractionem unitatis; ita quaelibet species rerum per indivisibilem differentiam constituitur, ita quod quidquid attingit ad illam differentiam, sub illa specie continetur, quidquid autem deficit ab illa, aut illam excedit, ad aliam speciem pertinet. Et ideo, omnis alia species aut constituitur per differentiam digniorem et excellentiorem, aut per ignobiliorem, ita quod unam speciem addere ad aliam, non est illam aliam continere formaliter, et ulterius includere nobiliorem aliquam differentiam, sed est ipsam per nobiliorem et excellentiorem differentiam constitui, differentiam alterius eminenter continentem; quo modo etiam nobilior species dicitur, aliqualiter ignobiliorem continere, non quidem formaliter, sed eminenter. Ad hunc ergo sensum accipit propositionem Aristotelis S. Thomas, quia ex eo optime inaequalitas substantiarum, quae formaliter distinguuntur, arguitur; licet etiam primus sensus habeat veritatem, ut dictum est, in speciebus secundum superius et inferius in linea praedicamentali ordinatis.

Nono arg. Aut creaturae rationales possunt subsistere absque corporibus, aut non. Si primum, non fuit necesse propter merita diversa, corporum diversitatem institui, quia etiam poterat in substantiis spiritualibus, absque corporum diversitate, diversos gradus inveniri. Si secundum, ergo simul cum ipsis fuerunt corpora producta. Sed major est distantia corporalis substantiae ad spiritualem, quam

spiritualium ad invicem. Ergo si utramque substantiam produxit absque meritis praecedentibus, non oportuit merita praecedere ad hoc, ut in diversis gradibus, spirituales substantiae instituerentur.

Decimo arg. Sequeretur, quod propter uniformitatem creaturae rationalis, si scilicet merita diversa non praecessissent, fuisset creata natura corporalis uniformis. Ergo fuisset creata materia prima sub una tantum forma. Ergo remansisset imperfecta, cum sint in ipsa plures formae in potentia. Sed hoc divinae bonitati non est conveniens. Ergo etc.

Undecimo arg. Esset a casu quod in mundo esset tantum unus sol. — Patet *consequentia*: quia a casu fuit ut una tantum substantia sic peccavit, ut tali corpori mereretur adiungi.

Duodecimo arg. Sequeretur, quod visibilia corpora essent adjuncta substantiis invisibilibus propter peccatum, quod est propinquum errori Manichaeorum.

Adverte, quod hoc consequens dicitur propinquum errori Manichaeorum, quia sicut Manichaei visibilia dicebant a malo principio effective processisse, ita hoc consequens dicit illa, a malo finaliter processisse.

Confirmatur auctoritate Genes. I, 1, ubi singulis operibus visibilium creaturarum, tali modo loquendi Moyses utitur: *Vidit Deus quod esset bonum* etc. Postea de cunctis simul subiungit: *Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona.*

Quantum ad tertium, inquit S. Thomas, quod erravit Origenes ex *duobus*:

Primo, quia non perpendit non esse injustitiam si inaequalia damus absque meritorum diversitate, quando non ex debito, sed liberaliter damus; et sic non sequitur Deum injustum esse, si creaturas inaequales produxit, cum non ex aliquo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxerit.

Secundo, quia non consideravit, quod factor omnium rerum Deus non faceret totum universum in suo genere optimum, si faceret omnes eius partes aequales, multi enim gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum. Cum autem bonum totius sit melius bono partium singularium, non est optimi factoris diminuere bonum totius, ut aliquarum partium augeat bonitatem: declaratur exemplo domificatoris (1).

Advertendum, quod per ea quae hic dicit S. Thomas, *duae rationes* Origenis solvuntur quibus ostendebat, primo Deum omnes creaturas aequales condidisse. — *Prima* erat, quia alioquin Deus

(1) « Non enim aedificator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam. »

fuisset injustus dando inaequalia iis in quibus nulla erat inaequalitas meritorum. — *Secunda* erat, quia optimi est optima facere Deus autem est optimus, et sic sequebatur quod omnia fecerit optima, et per consequens aequalia.

Ad primam, patet responsio per primum dictum: non enim est injustitia ubi aliquid datur non ex merito, sed ex mera liberalitate, sicut Deus res produxit. — *Ad secundam* vero, per secundum dictum respondetur: optimi enim est, optima facere quoad partes totius non simpliciter, sed secundum quod perfectioni totius congruit.

CAPUT XLV.

QUAE SIT PRIMA CAUSA DISTINCTIONIS RERUM, SECUNDUM VERITATEM.

Quantum ad secundum principale, scilicet, quae sit vera causa distinctionis rerum, ponitur haec.

Conclusio: – **Causa distinctionis rerum fuit propria Dei intentio volentis creaturae dare perfectionem qualem possibile erat eam habere:** – Et loquitur de perfectione essentiali.

Probatur primo. Deus est perfectissimus agens. Ergo ad ipsum pertinebat perfectissime suam similitudinem in rebus inducere, quantum naturae creatae convenit. Ergo oportuit multiplicitatem et varietatem in rebus creatis esse. — Probatur *prima consequentia*: quia quanto agens perfectius est, tanto perfectius suam similitudinem in effectum inducit, secundum capacitatem effectus. — *Secunda* quoque probatur; quia perfectam Dei similitudinem res creatae consequi non possunt, secundum unam speciem solam creaturae, cum creatura non possit divinam perfectionem aequare. eo quod Deus sit causa excedens effectum.

Advertendum est, quod haec ratio et omnes sequentes procedunt, supposito, quod Deus voluerit producere hoc universum, et illi suam similitudinem communicare, secundum quendam determinatum modum, et secundum perfectionem isti universo congruentem. Hoc enim supposito, conveniens erat, ut in universo, suam similitudinem induceret, et illi suam perfectionem communicaret, secundum quod ipsum universum eam capere poterat.

Secundo prob. Non esset perfecta Dei similitudo in universo, quantum scilicet universum capere potest, si esset unus tantum gradus omnium entium. Ergo etc. — Probatur *consequentia*, ex comparatione potentiae activae ad materiam: quia videlicet, si agens posset plures effectus facere, et unum tantum illorum faciat,

potentia ejus non ita complete reducitur in actum sicut si faciat plura; per hoc autem quod potentia activa reducitur in actum effectus consequitur similitudinem agentis.

Adverte, quod intentio rationis non est, quod oporteat Deum facere omnia, quae absolute facere potest, sed omnia quae facere potest ad perfectionem essentialem universi, quod intendit, pertinentia.

Tertio prob. Perfectius accedit res creata ad Dei similitudinem, si non solum in se bona est, sed etiam ad bonitatem aliorum agere possit, ut patet de lucido respectu solis. Ergo oportet in creaturis esse pluralitatem et inaequalitatem. — Probatur *consequentia*: quia agere ad bonitatem alterius requirit pluralitatem et inaequalitatem, cum agens sit aliud a patiente, et honorabilius ipso.

Attendendum, quod hic est sermo non tantum de agente univoco, sed etiam de agente aequivoco, quia si loqueremur de agente tantum univoco, hoc quod est agere, non argueret inaequalitatem secundum speciem, qualem vult ratio concludere, sed tantum materialem distinctionem.

Quarto prob. Summo bono convenit ut faciet quod melius est, scilicet, in effectu quem intendit. Ergo conveniens fuit ut faceret plures gradus creaturarum. — Patet *consequentia*: quia *plura bona sunt uno bono finito meliora.*

Adverte *primo*, quod addidit S. Thomas, *finito*, quia uno bono infinito plura bona finita non sunt meliora.

Adverte *secundo*, ex doctrina S. Thomae in *qq. de malo, q., 16, a., 1, ad 13*, quod ista propositio habet veritatem, si singula sint unius ordinis, scilicet tam illud unum, quam illa plura; puta, plures aurei sunt meliores uno aureo, non autem tenet: plura bona sunt inferioris ordinis illo uno bono. Sed licet in hoc sensu non accipiatur hoc loco, ex ipsa tamen expositione datur intelligi, quod etiam habet veritatem in rebus diversorum ordinum, quando plura includunt in se illud unum. Ideo enim, plura unius ordinis sunt meliora uno illius ordinis, quia continent illud et aliquid amplius. Unde S. Thomas illam propositionem probat, quia habent hoc, et adhuc amplius. Est ergo universaliter vera, quando illud unum, in numero illorum plurium continetur, si omnia scilicet, sint finita.

Quinto prob. Magis addit ad bonitatem universi multitudo specierum, quam multitudo individuorum in una specie. Ergo ad perfectionem universi pertinet non solum quod sint multa individua, sed quod etiam sint diversae rerum species. — Probatur *antecedens:* quia bonitas speciei excedit bonitatem individui, scilicet materialis, ubi bonitas speciei a bonitate individui intrinsece distinguitur; quod patet, quia comparatur ad individuum, sicut formale ad materiale.

Sexto prob. Intellectus divinus multa intelligit, scilicet ad

perfectionem universi pertinentia. Ergo perfectius seipsum repraesentat, si plures diversorum graduum creaturas producat, quam si unum tantum produxisset. Ergo etc, — Probatur *consequentia:* quia omne agens per intellectum, repraesentat speciem intellectus in re facta.

Sed occurrit **dubium:** Quia si agens per intellectum repraesentat speciem sui intellectus in re facta, sequitur quod Deus unum tantum producat et non plura, quia species sui intellectus est tantum una, scilicet, divina essentia.

Respondetur, quod est una *materialiter*, sed *formaliter* est *plures,* secundum quod intelligitur ut propria ratio plurium, et habet rationem plurium idearum.

Septimo prob. Bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto, cum sit formale respectu singularium. Ergo debuit esse in rebus. Ergo oportuit esse inaequalitatem in rebus. — Probatur *prima consequentia*: quia operi a summo bono artifice, non debuit deesse summa perfectio. — *Secunda* etiam probatur: quia remota inaequalitate, non esset illud bonum.

Advertendum, cum dicit: *Bonum ordinis diversorum esse melius quolibet ordinatorum;* quod intelligitur non de ipso respectu secundum se, relatio enim est minimae entitatis, et per consequens minimae bonitatis est; sed de ipsis extremis ordinis, ut ordinata sunt. Eodem modo intelligendum est, quod in fine capituli dicitur, scilicet, quod ordo universi est ultima et nobilissima perfectio in rebus.

Circa illam propositionem, quod: *Talis ordo non esset sine inaequalitate*; **dubitatur:** quia in divinis personis est ordo, et tamen non est ibi inaequalitas.

Dicitur, quod loquitur hic S. Thomas de ordine prioris et posterioris, non autem de ordine originis tantum, cujusmodi est ordo inter divinas personas repertus.

Confirmatur Genes., I, 31, ubi dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona.*

CAPUT XLVI.

QUOD OPORTUIT AD PERFECTIONEM UNIVERSI ESSE ALIQUAS NATURAS INTELLECTUALES.

Postquam determinavit S. Thomas de rerum creatione et distinctione, incipit de ipsis rebus creatis, quantum ad fidei veritatem pertinet, determinare. quia Et inter omnes creaturas, maxime circa spirituales, versatur fides, ideo S. Thomae intentio est, de ipsis substantiis spiritualibus, doctrinam tradere.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo*, de natura substantiae spiritualis determinat. *Secundo*, de eius unione ad corpus (*cap 56*). *Tertio*, de eius operatione (*cap. 96*).

Circa primum, *duo* facit: *Primo* agit de existentia substantiae spiritualis. *Secundo*, de eius natura, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, ponitur haec

Conclusio: **Oportuit ad perfectionem universi, creaturas aliquas spirituales fieri in summo rerum vertice constitutas.**

Probatur autem ex divina dispositione, perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante, et

Primo sic: Ad hoc ut universum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Ergo oportet ad creaturarum perfectionem, ut aliquae creaturae sint intelligentes. — Probatur *antecedens*: quia tunc effectus maxime perfectus est, quando ad suum principium redit, ut patet ex circulo et motu circulari. — *Consequentia* quoque probatur: quia redeunt ad suum principium singulae creaturae, inquantum eius similitudinem gerunt secundum esse et naturam earum in quibus quandam habent perfectionem: intellectus autem Dei, productionis creaturarum principium est.

Sed occurrit circa hanc rationem **dubium:** non enim oportet id quod ab agente per intellectum procedit, assimilari illi quantum ad virtutem intellectivam, ut scilicet effectus sit intelligens sicut et causa, alioquin domum et omnia artificiata oporteret intellectum habere; sed sufficit ut assimiletur formae conceptae, quae est exemplar rei producendae; sicut dat exemplum S. Thomas de domo quam oportet arti assimilari, non autem potentiae intellectivae artificis. Ergo quamvis intellectus Dei sit productionis rerum principium, non tamen oportet ipsum universum habere partem quae intellectiva sit.

Confirmatur: quia per hanc rationem concluderetur, omnes res creatas habere intellectum, quia principium productionis omnium est intellectus divinus.

Ad huius evidentiam, *considerandum primo*, quod licet per intellectum Deus res producat in esse, sicut et artifex res artificiatas, in *duobus* tamen differt Deus ab artifice creato. *Primo*, quia intellectus divinus ita est principium productivum creaturarum, quod eius operatio, quae est intelligere, est realiter ipsum producere creaturae; intellectus autem artificis non sic se habet, non enim ipsum intelligere domum, est realiter idem quod producere domum, sed productio domus est operatio alterius potentiae ab intellectu, regulata tamen secundum exemplar quod est in mente artificis: unde intellectus divinus est immediate productivus rerum, non autem intellectus artificis. *Secundo* differt, quia forma intelligibilis per quam artifex creatus rem artificiatam producit, non est idem cum intellectu et specie intelligibili qua elicitur actus intelligendi, sed eius effectus; forma autem qua divinus artifex creaturas producit, est idem realiter cum intellectu, tanquam cum principio rerum productivo, et cum specie qua Deus intelligit. Ex quibus sequitur, quod intellectus divinus est, et principium immediatum productionis creaturarum, et ratio agendi sive forma per quam producuntur; et ideo, cum oporteat, effectum productum, si perfectus sit, assimilari principio et elicitivo et formali suae productionis, quantum possibile est, necesse est ut universum assimiletur Deo secundum intellectum, ut scilicet, sit secundum aliquam sui partem naturae intellectualis. Et hoc est fundamentum cui haec ratio S. Thomae innititur.

Ad dubium ergo dicitur, quod licet non omne quod procedit a quocunque agente per intellectum, oporteat illi quantum ad virtutem intellectivam assimilari, quia non omnis agentis per intellectum, suum intelligere est rei productio, nec forma quae est ratio agendi, est idem quod intellectus; oportet tamen quod primo et principaliter a Deo per intellectum producitur, habere naturam intellectivam, si illius sit capax, cum effectus divini assimilentur quantum possunt Deo, quantum ad principium elicitivum et formale suae productionis, quae est intellectus. Non puto autem nomine intellectus hoc loco intelligi tantum formam intelligibilem seu artem Dei qua mundum produxit, sed etiam ipsam virtutem intellectivam, quia aliam rationem ad hanc ipsam conclusionem inducit S. Thomas inferius, ex ipsa forma intelligibili per quam creaturae sunt productae.

Ad confirmationem, dicitur similiter, quod non oportet omnes res creatas habere intellectum, quia non omnes sunt capaces ex natura sua intellectus, ut intellectus est, quemadmodum est universum, sed bene alicuius similitudinis intellectus divini: non enim sunt principales Dei effectus, sed principales effectus, id est, universi

partes; sicut licet a sole per lucem eius producatur et lumen et caliditas, propter quod oportet tam lucida quam calida habere aliqualem similitudinem lucis solaris, non tamen omnia participant ratione lucis solaris ut lux est, sic scilicet, ut lucida sint, sed tantum ea quae nata sunt lucem, per modum lucis, recipere, alia vero assimilantur luci, ut virtualiter calorem continet, aut aliquam aliam perfectionem. Sic unaquaeque creatura redit ad intellectum divinum ut ad suum principium, suo modo; aliqua enim illi assimilantur inquantum intellectus est: aliqua vero, inquantum virtualiter alias perfectiones creaturarum continet et eminenter. Et sic patet, quod ratio S. Thomae optime propositum concludit.

Secundo prob. Oportuit ad consummatam universi perfectionem esse aliquas creaturas quae in Deum redirent, non solum secundum similitudinem naturae, sed etiam per operationem. Sed haec operatio non potest esse nisi intellectus et voluntatis, quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operatur. Ergo etc. — Probatur *major*: quia secunda perfectio quae est secundum operationem, addit supra primam, tanquam scilicet existens ultima et consummata rei perfectio.

Tertio prob. Ad summam rerum perfectionem oportuit esse aliquas creaturas quae agerent modo quo Deus agit. Ergo oportuit esse aliquas substantias intellectuales. — Patet *consequentia*: quia Deus agit per intellectum et voluntatem. — Probatur vero *antecedens*: quia in praecedentibus ostensum est, quod ad perfectam repraesentationem divinae bonitatis per creaturas, oportuit res aliquas ad bonitatem aliorum agere. Ergo oportuit etiam fieri assimilationem quantum ad modum agendi, quia sic alteri aliquid perfecte assimilatur in agendo.

Adverte, quod per creaturas non potest perfecte divina bonitas ut in se est repraesentari: sed bene potest repraesentari perfecte, ut exemplar et forma universi; quod sane fit, si universum illi assimiletur quantum ad omnia in quibus secundum suam naturam natum est illi assimilari, sicut tunc domus perfecte repraesentat formam quae est in mente domificatoris, quando habet omnia secundum quae nata est illam repraesentare; et sic est perfecta repraesentatio ex parte effectus, non ex parte causae. Quia ergo de ratione effectus summe perfecti est, ut perfecte assimiletur suae causae, secundum omnes modos quibus eam participare potest; ideo, cum Deus agat ad creaturarum productionem per intellectum et voluntatem, et universum quod primo intendebat producere, natum esset assimilari sibi quantum ad esse, quantum ad agere bonitatem aliorum, et quantum ad modum agendi, qui est per intellectum et voluntatem; oportuit et in universo fieri aliquas creaturas quae ad bonitatem aliorum agerent, et quasdam quae agerent per intellectum et voluntatem. Et hoc est hujus rationis fundamentum.

Quarto prob. Summa universi perfectio exigit non solum similitudinem ad Deum secundum formam, sed etiam secundum eundem modum essendi formae, quantum possibile est, cum secunda similitudo sit perfectior quam prima. Ergo oportuit esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur. Ergo etc. — Patet *prima consequentia*: quia forma per quam Deus agit creaturam, est forma intelligibilem modum essendi habens. — Patet etiam *secunda*: quia hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

Adverte, quod natura subsistens, quae est ex se intellecta in actu, non indigens aliquo ad hoc, ut fiat actu intelligibilis, est etiam secundum se intellectiva, ut inferius ostendit S. Thomas, et *1, p. q. 14, a. 1.* Ideo, bene hoc loco dicitur, quod esse creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur, est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

Quinto prob. Ad hoc ut similitudo Dei esset in rebus, modis possibilibus, (intellige non de modis possibilibus absolute, sed de modis possibilibus ad universum quod intendebat pertinentibus) oportuit ut divina bonitas communicaretur per similitudinem non solum in essendo, sed etiam in cognoscendo: quia istis duobus modis similitudo unius invenitur in alio. Sed solus intellectus cognoscere divinam bonitatem potest. Ergo etc.

Adverte, quod *duplices* sunt modi possibiles creaturarum: quidam scilicet, *generales,* puta modus essendi insensibilium, modus sensibilium, et modus intellectualium: et quidam *particulares* et specifici, puta hominis, equi, lapidis, et hujusmodi. Modi *generales* cum sint finiti, et supremus sit modus essendi intellectualium, quantum a nobis cognoscitur, omnes hujusmodi modi ad perfectionem universi pertinere videntur: modi autem *particulares* et specifici, cum sint infiniti, non omnes ad perfectionem universi pertinent, sed illi tantum quos Deus voluit in universo esse. Cum ergo dicitur hic, quod ad hoc ut similitudo Dei esset in rebus, modis possibilibus, oportuit bonitatem divinam per similitudinem communicari, etiam in cognoscendo, de modis *generalibus,* non autem de modis specialibus intelligitur.

Sexto prob. In omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad ultima, imitatur habitudinem primi ad omnia secunda et ultima. Sed Deus omnes creaturas comprehendit intelligibiliter. Ergo oportet etiam esse aliquas creaturas intellectuales quae corporalia intelligibiliter contineant, sicut et superiora corpora continent inferiora secundum extensionem quantitatis.

CAPUT LXVII.

QUOD SUBSTANTIÆ INTELLECTUALES SINT VOLENTES.

Postquam ostendit S. Thomas, oportuisse esse in universo aliquas creaturas quae intellectuales essent, nunc de natura ipsarum substantiarum intellectualium determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* determinat de ipsarum natura absolute. *Secundo,* per comparationem ad esse actualis exsistentiae (*cap. 52*).

Circa *primum, duo* facit. *Primo* determinat de ipsarum natura quantum ad ea quae sibi affirmative conveniunt. *Secundo,* quantum ad ea quae negative significantur (*cap. 49*).

Quantum ad *primum,* etiam *duo* facit: *Primo* ostendit ipsas volentes esse. *Secundo,* quod liberi arbitri sint (*cap. sequenti*).

Quantum ad primum, ponitur haec.

Conclusio; **Substantias creatas intellectuales necesse est volentes esse.**

Probatur primo: Habent appetitum boni; quia omnia appetunt bonum. Ergo sunt volentes. — Patet *consequentia*: quia appetitus conveniens iis quae intelligunt, est appetitus rationalis, qui est voluntas, sicut appetitus eorum quae cognitione carent, dicitur naturalis, et brutorum appetitus dicitur appetitus animalis.

Adverte circa istam *distinctionem appetituum,* quod appetitus consequens formam accipit speciem et denominationem a forma quam consequitur. Quia ergo in rebus quae cognitione carent, consequitur formam mere naturalem, ideo in illis dicitur appetitus naturalis: In brutis autem et hominibus, ut cum brutis communicant, quia consequitur formam apprehensam per sensum, quantum scilicet ad actualem inclinationem, potentiam autem sensitivam intrinsecam, quantum ad potentialem inclinationem; ideo dicitur appetitus sensitivus sive animalis: In habentibus autem cognitionem intellectivam, dicitur intellectualis, quia sequitur virtutem et cognitionem intellectivam, et sortitus est etiam aliud nomen, ut scilicet dicatur voluntas.

Secundo prob. Inveniuntur in substantiis creatis quaedam quae non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur; ut naturae, ut plantae et bruta. Ergo oportet esse aliqua prima quae seipsa agant ad operandum. Ergo necesse est esse aliqua prima quae sint volentia. Ergo substantiae intellectuales sunt volentes. — **Probatur** *prima consequentia*: quia quod est per aliud reducitur in id quod est per se tanquam in prius; quod probatur exemplo corporum

mobilium, quae reducuntur in corpora prima moventia seipsa; et conclusionum in syllogismis quae reducuntur in prima principia per se nota. — *Secunda* etiam patet; quia proprium est voluntatis, ut per eam aliquid se agat ad operandum, cum per ipsam, substantia sit domina suorum actuum tanquam potens agere et non agere. — *Ultima* quoque patet: quia prima in rebus creatis sunt substantiae intellectuales.

Tertio prob. Forma intellecta per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu tanquam per ipsam concepta et quodammodo excogitata. Ergo seipsas agunt ad operandum substantiae intellectuales, tanquam habentes suae operationis dominium. Ergo sunt volentes. — Probatur *antecedens* exemplo formae artis quae ab artifice excogitatur. — *Prima* vero *consequentia* probatur: quia cum agens per formam agat, oportet secundum modum formae esse modum operationis, ut scilicet, forma quae non est ab ipso agente per formam, causet operationem cujus agens non est dominus; forma vero quae est ab agente per ipsam, causet operationem cujus agens est dominus. — Declaratur hoc discurrendo per formas quae sunt actionis principium. Nam formae naturales non sunt ab iis quorum sunt formae, sed ab exterioribus agentibus totaliter; et ideo quae moventur naturaliter, non movent seipsa, ut patet de gravibus quae a generante moventur. Similiter, formae sensatae vel imaginatae, quae sunt moventes in brutis, non sunt adinventae ab ipsis brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilibus, et dijudicatae per naturalem aestimationem. Et ideo, licet dicantur quodammodo movere seipsa, inquantum una pars in eis est movens, et alia est mota, tamen ipsum moveri non est in eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis, et partim a natura.

Adverte circa *antecedens*, quod ideo inquit S. Thomas formam intellectam esse ab intellectu *quodammodo* excogitatam, non autem simpliciter excogitatam; quia proprie loquendo cogitare non convenit intellectui, sed virtuti cogitativae, et ideo proprie loquendo, forma intellectus non potest dici excogitata, sed quia cogitativa, eo quod intellectui sit conjuncta, participat aliquid de intellectu, discurrendo circa particularia; ideo nomina unius ad aliam quandoque similitudinarie transferuntur, ut dicatur cogitativa intelligere particularia, et intellectus cogitare: et sic transumptive, forma ab intellectu concepta, potest dici excogitata, licet non sit proprie dictum; et propter hoc addidit S. Thomas, *quodammodo*.

Advertendum quoque, quod cum operatio consequatur formam, necesse est, ut dans formam det etiam operationem, propter quod dicitur, quod dans formam dat etiam modum consequentem formam, sicut dans gravitatem, dat motum deorsum. Ideo bene inquit S. Thomas, quod forma quae non est ab ipso agente, sed, scilicet, est ipsi data ab aliquo alio, non causat operationem cujus

ipsum agens per talem formam sit dominus; sed operatio consequens refertur, tanquam in principale agens, in id quod dat formam. Si autem agens causet in seipso formam per quam agit, erit principalis causa suae actionis, et erit dominus suorum actuum.

« In quonam differant formae moventes in intellectuali natura et in brutis; et quo sensu brutis conveniat moveri aut non moveri seipsa. »

Sed circa declarationem S. Thomae de forma movente in brutis, et natura intellectuali, occurrit **duplex dubium:**

Primum est, quia non videtur differentia inter brutum et hominem quantum ad formam per quam utrumque agit, cujus oppositum hic dicitur. Nam, sicut formae sensatae et imaginatae ex quibus moventur bruta, sunt ab exterioribus sensibilibus, mediantibus sensibus exterioribus causatae, ita et formae intellectus; cum nostra cognitio intellectiva habeat ortum a sensu. Ergo in utraque natura, forma quae est principium operationis et motus, est ab extrinseco.

Secundum dubium est, quia oppositum ejus quod hic dicitur, videtur haberi *1, p., q., 18 a., 9*. Ibi enim dicitur, quod animalia movent seipsa quantum ad formam quae est principium motus quam per se acquirunt, in quo differunt a plantis quae habent formam ab alio. Ergo non habent formam ab extrinseco tantum, ut hic dicitur.

Ad primum dubium respondetur, quod licet species intelligibilis quae praecedit intellectionem, ab exterioribus sensibilibus mediante phantasmate causetur, concurrente tamen intellectu agente per modum principalis agentis, sicut et formae imaginatae; tamen ipsa forma secundum quam immediate et proxime movetur naturae intellectualis appetitus, non causatur ab alio agente quam ab ipso intelligente. Format enim agens per intellectum in seipso, per actum intelligendi, formam rei convenientis et disconvenientis quae dicitur conceptus intellectus, quod non facit imaginatio bruti, in qua forma convenientis aut disconvenientis, ab alio causatur. Iudicium quoque quo aliquid judicatur conveniens aut disconveniens in natura intellectuali est liberum; et non est magis ad unam partem determinatum quam ad alteram, sed agens intellectuale a seipso determinatur, in brutis autem, est a datore naturae determinatum. Et quia appetitus sequitur formam rei appetibilis, adjuncto judicio quo judicatur conveniens aut disconveniens, cum bruta, et forma. et judicium determinatum ab alio habeant, natura autem intellectualis a se ipsa habeat utrumque; ideo convenienter dicitur, quod formae moventes, in brutis ab alio causantur, in intellectuali autem natura, ab ipso intellectu.

Ad secundum dubium respondetur: et *dicitur primo*: quod forma imaginata secundum quam moventur bruta, quantum quidem

ad entitatem suam, non causatur a bruto, sed ab extrinseco sensibili; quantum tamen ad actualem cognitionem, secundum quam ipsa forma dicitur perfecte et complete in actu esse, causatur etiam a sensu animalis, quia ad actionem sentiendi ipse sensus etiam active concurrit. Et ad hunc sensum dicitur in *1, p., q,, 18.* quod animalia movent se quantum ad formam, quia forma rei sensibilis non est actuale principium motus, nisi dum est in actu perfecto, nisi scilicet per ipsam judicetur de sensibili; et sic ipse sensus est aliquo modo causa suae formae. Hic autem loquitur S. Thomas de ipsa entitate formae secundum se, et quantum ad esse ejus imperfectum, quam diximus ab exteriori tantum sensibili esse causatam

Dicitur secundo, quod forma quae est in brutis, licet quantum ad esse completum, quod est, ut per ipsam actu judicetur, sit aliquo modo a sensu, non est tamen totaliter a sensu, ut habet rationem motivi, quia quantum ad determinationem judicii quo judicatur aliquid conveniens aut nocivum, quod requiritur in motu animali, ab alio dependet, scilicet a natura. Loquitur autem hic S. Thomas de forma quantum ad omnia quae sibi conveniunt, ut est principium motus, et per consequens de forma sensus quantum etiam ad judicii determinationem, unde non contradicit iis quae in Prim., Parte dicuntur, ubi non est sermo de forma motiva animalis, nisi quantum ad complementum sui esse, non autem quantum ad omnem ejus conditionem sibi convenientem, ut habet rationem formae moventis.

Potest *secundo responderi*, quod formae sensatae vel imaginatae (quae scilicet in sensibus interioribus recipiuntur, et quibus per imaginativam aut aextimativam virtutem judicatur aliquod sensibile conveniens esse vel nocivum) a sensibus exterioribus in viribus interioribus imprimuntur; et sic bruta dicuntur causare has formas in seipsis, inquantum scilicet, per sensus exteriores eas in sensu imprimunt interiori. Et ad hunc sensum intelligitur, quod de Prima Parte adductum est. Sed tamen non sunt liberae per actum ipsius imaginationis vel axtimativae adinventae et excogitatae, sed naturali quodam ordine ex sensibus causatae. Et ad hunc sensum intelligitur quod hoc loco inquit S. Thomas.

Circa id quod dicitur, quoniam *moveri non inest brutis ex seipsis*, **dubitatur:** Quia dicitur VIII, Physic., *tex., comm., 29*, quod in omni quod movet seipsum est moveri et non moveri; et vocat ibidem Aristoteles moventia seipsa quae dividuntur in partem moventem et partem motam, et *animalia* vocat *moventia seipsa.*

Respondetur, secundum doctrinam S. Thomae *de verit., q. 24, a. 2, ad 2*, quod ideo dicitur in iis quae seipsa movent etiam moveri et non moveri, non quia in eorum libertate sit moveri et non moveri, sed quia potentia motiva ipsorum, secundum se considerata, non magis inclinatur ad unum oppositorum quam ad aliud: sed

tamen quia judicium, quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum, in brutis est a natura determinatum, ideo moveri non est absolute in ipsis brutis, quasi in potestate eorum sit ut se moveant aut non moveant. Sicut enim non potest judicare ovis non esse fugiendum lupum, ita non potest non fugere. Unde potentia motiva secundum se indifferens est, ad fugiendum et non fugiendum, sed judicium est determinatum et limitatum a natura. Et quia utriusque indeterminatio requiritur ad hoc, ut aliquid proprie dicatur habere in sua potestate moveri, ideo proprie non inest brutis ex seipsis moveri, in quibus judicium a natura est determinatum. Et ad hunc sensum loquitur S. Thomas hoc loco.

Quarto prob. Apprehensio intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium. Ergo appetitus intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Ergo est voluntas. — Probatur *antecedens*: quia III de Anima (*text.*, *comm.*, *10*) dicitur, quod intellectus possibilis est, quo *est omnia fieri.* — *Prima* quoque *consequentia* probatur: quia virtus apprehensiva se habet ad appetitum, sicut motivum ad mobile; activum autem oportet proportionatum esse passivo, et motivum mobili. — *Secunda* etiam *consequentia* probatur: quia proprium est voluntatis ut ad omnia se habeat; est enim possibilium et impossibilium, ut dicitur III Ethic., (*cap. 5*)

Adverte, quod voluntas dicitur esse impossibilium, non inquantum impossibilia sunt, sed inquantum proponuntur sibi sub ratione possibilium; vel dicitur esse impossibilium sub conditione, quia videlicet, vellet illa si essent possibilia.

CAPUT XLVIII.

QUOD SUBSTANTIÆ INTELLECTUALES SUNT LIBERI ARBITRII

QUANTUM AD SECUNDUM ostenditur, quod **substantiae intellectuales sunt liberi arbitrii in operando.** Et:

Arguitur primo sic: Per cognitionem intellectivam substantiae intellectuales judicium habent de operandis, et libertatem necesse est eas habere, cum habeant dominium sui actus. Ergo etc.

Secundo arg. Illa sunt liberi arbitrii in agendo, quae sunt liberi judicii et liberae actionis: Sed sola intellectualia sunt hujusmodi. Ergo etc. — *Consequentia* nota cum *majori.* — *Minor* vero probatur. Quod enim sint *liberae actionis* probatur; quia movent seipsa ad agendum. Sola autem moventia seipsa libertatem in agendo habent; non autem quae non moventur, neque agunt nisi ab

aliis mota: quia cum *liberum* sit *quod sui causa est,* quod non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. — Quod autem sola sint *liberi judicii* probatur. Et quidem, quod sola judicio agant, probatur: quia movens seipsum, dividitur in movens et motum: motum autem est appetitus ab intellectu, vel phantasia, aut sensu motus, quorum est judicare. — Quod vero sola habeant judicium liberum, probatur: quia quod seipsum ad judicandum movet, est liberi judicii; sola autem intellectualia seipsa ad judicandum movent, quia solus intellectus reflectitur supra actum suum, quod requiritur ad hoc ut potentia judicans, seipsam ad judicandum moveat. Ergo etc.

Ex his concluditur, quod inanimata neque liberi motus sunt, quia ab alio tantum moveantur, neque liberi judicii, cum judicio non moveantur. Irrationalia autem sunt quidem aliquo modo liberi motus, cum seipsa moveant, non autem liberi judicii, intellectualia autem sunt et liberi judicii, et liberae actionis.

Advertendum primo, quod licet irrationalia sint aliquo modo liberi motus, non tamen dicuntur moveri libero arbitrio, quia ad hoc ut aliquid libero arbitrio moveatur, requiritur quod seipsum moveat, non autem ab alio tantum moveatur; et quod habeat liberum judicium de motu, ut scilicet possit judicare conveniens esse vel non conveniens ut ipsum moveatur. Modo, licet irrationalia seipsa moveant, quia una eorum pars est movens, et altera mota, non tamen habent liberum judicium de movendo aut non movendo, sed illud est sibi a natura determinatum; ovis enim videns lupum, non potest determinare non esse fugiendum. Ideo dicuntur esse liberi motus, non autem movere se libero arbitrio.

Advertendum secundo, quod irrationalia esse liberi motus, nihil aliud est, quam sibi ipsis esse causam motus, ita scilicet, quod ipsa seipsa moveant ad determinatum finem, non autem ab extrinseco tantum moveantur tanquam a principali movente, sicut quae a natura moventur, et quae moventur per violentiam: sed tamen, quia moveri simpliciter libere, est habere in potestate sua moveri et non moveri, quod brutis non convenit, non dicit absolute S. Thomas, quod sint liberi motus, sed addit, *quodammodo,* quasi dicat, sunt liberi motus secundum quid, non autem simpliciter.

Tertio arg. Sola intellectualia communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Ergo sola seipsa ad judicandum movent. Ergo sola sunt libera in judicando, quod est liberum arbitrium habere. — *Antecedens* patet: — *Prima* vero *consequentia* probatur: quia forma apprehensa movet secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis: si igitur judicans, ad judicandum seipsum moveat, oportet ut per aliquam altiorem formam apprehensam, se ad judicandum moveat: sed hoc non potest esse nisi ipsa ratio boni vel convenientis per quam de quolibet determinato bono vel convenienti judicatur: ergo etc.

Advertendum, quod cum forma apprehensa, moveat ad operationem inquantum per ipsam judicatur aliquid esse bonum vel conveniens, si aliquid supra suum judicium reflectatur dijudicando, utrum verum an falsum judicium sit, quo judicatur aliquid esse bonum aut conveniens, oportet hoc ex ipsa communi ratione boni aut convenientis fieri: sicut si judicari debeat, an judicium quo judicatur aliquid esse animal, sit verum, ex ipsa ratione animalis, per quam cognoscere possumus utrum hoc aut illud particulare sit animal, oportet tale judicium fieri. Et ideo cum omne quod seipsum ad judicandum movet, supra suum judicium reflectatur, (oportet enim si se ad judicandum movet, ut suum judicium cognoscat, ut dixit S. Thomas in praecedenti ratione) necesse est, ut movens seipsum ad judicandum, cognoscat altiorem et communiorem formam quam sit forma hujus particularis boni aut convenientis; per quam judicet, utrum convenienter judicatum sit, hanc rem particularem bonam aut convenientem esse: haec autem communior forma non potest esse nisi ipsa communis ratio boni aut convenientis, quae solo intellectu apprehendi potest. Ideo sola habentia intellectum sunt liberi judicii, sive seipsa ad judicandum movent. Et hoc est hujus rationis fundamentum.

Sed occurrit **dubium** circa ultimum *consequens:* Si esse liberum in judicando, est liberum arbitrium habere, ergo liberum arbitrium non erit idem quod ipsa voluntas, sed erit ipse intellectus, quia judicium liberum est actus intellectus. Hujus autem oppositum tenet S. Thomas ubicunque de libero arbitrio loquitur. Ergo quod hic dicitur, contradicit iis quae alibi a S. Thoma dicuntur.

Ad hujus evidentiam *considerandum* est ex Quaest., *de Verit. q. 24, a. 4,* quod quum liberum arbitrium pro potentia acceptum, sit potentia qua libere judicamus, *dupliciter* hoc possumus intelligere: *Uno modo,* quia est principium elicitivum illius actus quem dicimus liberum judicium. *Alio modo,* quia est principium faciens libertatem in judicando: ista enim multum differunt, sicut multum differt dicere, grammaticam esse principium loquutionis, quae est recta, et ipsam esse principium non loquutionis, sed rectitudinis quae est in loquutione. Quum ergo dicimus, liberum arbitrium esse potentiam qua libere judicamus, *non* accipimus *primo modo,* quia sic non esset idem quod voluntas, sed esset intellectus, ut arguebatur, quum judicare ad intellectum pertineat, non ad voluntatem: sed intelligimus *secundo modo.* Et sic, voluntas est liberum arbitrium, quia ipsa facit, ut libere judicemus per ipsam: possumus enim per voluntatem eligere, judicare et non judicare.

Quarto arg. A conceptione universali non sequitur actio nisi mediante apprehensione particulari: Sed intellectus est universalium apprehensivus. Ergo ex apprehensione intellectus non sequitur motus, nisi universalis conceptio applicetur ad particularia. Sed applicatio conceptionis particularis potest fieri ad plura et di-

stincta, quum universale multa contineat in potentia. Ergo judicium intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum. Ergo etc.

Quinto arg. Quae habent judicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse. Sed intellectualia sunt hujusmodi. Ergo etc. — Probatur *major:* quia quod aliqua judicii libertate careant, non est nisi quia, aut nullum judicium habent, aut habent illud a natura determinatum. — *Minor* etiam probatur: Intellectus non solum apprehendit hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune. Ergo non determinatur voluntas ab intellectu movente ad hoc vel illud bonum, sed tantum ad bonum commune; quia movens et motum oportet esse proportionata. Ergo quidquid offertur sibi sub ratione boni, in illud potest inclinari.

Concludit ex his S. Thomas, quod omnia intellectualia liberam voluntatem habent ex judicio intellectus venientem; quia videlicet, libertatis radix est in ratione, ex eo quod non est sibi determinatum judicium a natura, licet libertas ipsa primo formaliter sit in voluntate. Unde et diffinitur liberum arbitrium: *quod est liberum de ratione judicium*: quia scilicet, est judicium liberum a ratione proveniens.

Advertendum, quod licet aliquae rationes in principio adductae concludant explicite, quod sola intellectualia sint liberi arbitrii, non autem quod omnia: implicite tamen concludunt, quod omnia intellectualia sint talia, quia eadem est ratio de omnibus intellectualibus substantiis: et ratio qua concluditur aliquas earum esse liberi arbitrii, in omnibus eadem salvatur, veluti omnibus intellectualibus communis.

CAPUT LXIX.

QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS NON SIT CORPUS.

Postquam determinavit S. Thomas de iis quae intellectualibus positive et affirmative conveniunt, consequenter de iis quae ab eorum natura excluduntur determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* enim removet ab ipsis materialitatem, quantum ad substantiam secundum se. *Secundo,* materialitatem quae est per dependentiam a materia. *(cap. 51).* — Quia autem ubi invenitur materia, invenitur etiam quantitas continua, ideo ut a notioribus nobis procedat, *primo* ostendit, ipsas substantias non esse corpus: *secundo*, non esse compositas ex materia et forma, cap., sequenti.

Quantum ad primum ponitur haec

Conclusio: **Nulla substantia intellectualis est corpus.**

Probatur primo. Intellectus non comprehendit rem aliquam intellectam commensuratione quantitatis, cum se toto intelligat, et comprehendat totum et partes: Ergo nulla substantia intelligens est corpus. — Probatur *consequentia:* quia nullum corpus continet aliud nisi commensuratione quantitatis.

(**Dubium**) Sed non videtur haec ratio efficax esse, per ipsam enim similiter probaretur, quod homo non sit corpus, quia suo intellectu non comprehendit aliquid secundum commensurationem quantitatis.

Respondetur. Quod ex eo quod intellectus quantitative nihil comprehendit, arguitur quod substantia quae secundum se totam est intelligens, quae proprie intellectualis substantia dicitur, non est corpus: non autem de substantia quae est secundum partem intelligens, quasi ex intellectuali et corporali substantia composita, cujusmodi est homo. Ideo objectio non est contra intentum.

Secundo prob. Intellectus recipit formas substantiales omnium corporum, et tamen non corrumpitur, sed perficitur, cum per ipsas intelligat. Ergo etc. — Probatur *consequens*: quia nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi suam formam per corruptionem amittat.

(**Dubium**) Sed posset aliquis dicere ad hanc rationem, quod formae corporum non recipiuntur in intellectu secundum quod sunt substantiae, sed secundum quod sunt accidentia, et sic ratio non sequitur.

Respondetur, quod cum forma substantialis corporis in materia existens, sit ejusdem rationis cum seipsa existente in intellectu, licet habeat alium et alium modum essendi, (ut in sequentibus ostendetur) et in materia sit substantia, in intellectu autem accidens, ideo potest absolute dici, quod forma substantialis corporis recipitur in intellectu, licet in intellectu esse substantiale non habeat. Corpus autem nullo modo recipit formam substantialem alterius corporis: ideo non potest absolute dici, quod alterius corporis formam substantialem recipiat.

Fundamentum ergo rationis est, quod corpus nullo modo recipit formam substantialem alterius corporis, intellectus autem, absolute loquendo, recipit corporum formas, licet secundum esse spirituale et immateriale recipiantur, propter conditionem intellectus suscipientis.

Tertio prob. Quod recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi individuato. Ergo si intellectus sit corpus, formae rerum intelligibiles recipiuntur in ipso individuatae. Ergo intelligit tantum particularia. Hoc consequens est falsum. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia principium diversitatis individuorum ejusdem speciei, est divisio materiae secundum quantitatem. —

Ultima quoque probatur: quia intellectus intelligit res per formas earum, quas penes se habet.

« *Quomodo forma seu species inteltigibilis in intellectu, sit singularis et universalis* »

Circa *ultimam consequentiam* hic adductam, **dubitatur,** quia forma quae est in hoc intellectu, secundum rei veritatem est individua et singularis, numeraliter distincta a forma ejusdem rationis existente in alio intellectu, et tamen per ipsam intellectus intelligit universale. Ergo illa consequentia falsa est.

Ad hujus evidentiam *considerandum* est, qnod quum natura materialis existens in intellectu, et sit natura materialis, (ejusdem scilicet rationis existens cum natura quae est extra intellectum) et habeat in intellectu esse immateriale et intelligibile, tanquam accidens et forma ipsius, in *duplici rerum ordine* collocatur: scilicet in ordine *intelligibilium,* ex parte sui modi essendi, et in ordine *materialium* ex parte suae rationis. Verbi gratia, natura lapidis in intellectu existens, habet quod sit species intelligibilis intellectus, et ejus accidens intellectuale; et habet quod sit natura lapidis. — Si consideretur ut est in ordine intelligibilum, sive ut est forma intelligibilis intellectus unius, sic est individua et singularis, habet enim esse distinctum ab alia specie intelligibili ejusdem rationis, existente in intellectu alterius: nam accidentia ejusdem rationis, numeraliter et individualiter distinguuntur ex numerali distinctione subiectorum in quibus sunt. — Si autem consideretur ut est natura materialis ejusdem rationis cum forma per ipsam repraesentata, quae est in materia, sic non est individua aut singularis, sed est universalis et abstracta atque illimitata; non enim est forma hujus aut illius lapidis, habens esse materiale determinatum ad hic et nunc,ut habet formam hujus lapidis, sed est forma lapidis absolute et abstracte: sive non est hic aut ille lapis, sed est absolute lapis habens esse immateriale, et non distinguitur ab aliis particularibus lapidibus, sicut unus particularis lapis ab alio, sed sicut natura universaliter et absolute sumpta, a singularibus illius naturae. — Unde esse illius, si consideretur ut est esse formae intelligibilis, est esse individuum et singulare: si autem consideretur ut esse naturae lapidis, est universale et illimitatum: sicut si esset albedo separata ab omni subiecto, non esset haec aut illa albedo, sed esset absolute albedo: licet esset unum ens ab omni alia albedine distinctum.

Natura ergo existens in intellectu, secundum suam rationem considerata, quae est talis forma, non est individua et singularis, quia non magis est hujus quam illius singularis forma, sed est absolute et illimitate talis forma; secundum autem quod est accidens intellectus, tanquam eius forma intelligibilis, est individua et singularis. Quia vero talis species repraesentat formam quae est extra, inquantum est ejusdem rationis cum ipsa, secundum quem

modum diximus ipsam esse universalem, non autem repraesentat materiam individualem; ideo per ipsam intellectus universale cognoscit primo et per se, tanquam per ipsam primo repraesentatum non autem singulare nisi secundario et indirecte. At quia est principium eliciendi intellectionem, inquantum forma intellectus, secundum quem modum diximus ipsam esse singularem et individuam; ideo intellectio per ipsam elicita, est individua et singularis, ab alia intellectione ejusdem speciei numeraliter distincta.

Ad argumentum ergo dicitur, quod forma existens in intellectu nostro, non est individuata et singularis, ut est in ordine materialium secundum suam rationem, sed est universalis, ideo non oportet ut per ipsam, singularia tantum illius rationis cognoscat. Sed si intellectus esset corpus, forma in ipso recepta esset individua et singularis, sicut forma hujus lapidis; quia corpus individualiter tantum recipit et materialiter: ideo cognosceret intellectus per eam tantum particularia. Et sic consequentia tenet, posito quod intellectus sit corpus: non valet autem si ponamus ipsum esse incorporeum.

Quarto prob. Intellectus non intelligeret nisi corpora, quia nihil agit ultra suam speciem, scilicet, virtute propria, sed bene ut instrumentum alterius. Hoc autem est falsum, quia intelligimus multa quae non sunt corpora. Ergo etc.

Quinto prob. Substantia intelligens, non est corpus infinitum, quia illud non datur; nec finitum, quia virtus intellectus est quodammodo infinita in intelligendo: intelligit enim species numerorum, figurarum et proportionum in infinitum, et universale quod est virtute infinitum secundum suum ambitum, cum contineat individua quae sunt potentia infinita. In corpore autem finito non potest esse virtus infinita. Ergo etc.

(**Dubium**) Sed videtur ista ratio non concludere, licet enim virtus simpliciter infinita non possit esse in corpore finito, nihil tamen prohibet virtutem secundum quid infinitam in corpore finito esse. — Nam ignis habet virtutem comburendi in infinitum, si sibi in infinitum apponatur combustibile, et coelum habet virtutem generandi in infinitum corpora. Ergo non obstante virtute intellectus, quodammodo, sive secundum quid infinita, posset intellectus esse corpus finitum.

Respondetur, quod quantitas virtutis quae consideratur ex obiecto, attenditur secundum magnitudinem obiecti, ut maior sit virtus quae in majus obiectum potest, et virtus sit infinita quae potest in infinitum obiectum. *Simpliciter* quidem infinita, quae potest in infinitum simpliciter, *secundum quid* autem infinita, quae potest in infinitum secundum quid. Et ideo, intellectum intelligere numeros in infinitum, arguit virtutem infinitam secundum quid, inquantum

intellectus non adeo magnum numerum apprehendit, quin majorem possit apprehendere; et similiter intelligere universale, quia universale simul continet infinita: hoc est enim obiectum intellectus, esse magnitudinis et perfectionis aliquo modo infinitae. — Dico igitur, quod virtus ignis non est infinita secundum quid, secundum quantitatem perfectionalem, nec virtus solis, quia licet possint in infinita secundum numerum, non tamen possunt in infinita secundum speciem: infinitas autem objectorum secundum numerum non ostendit magnitudinem infinitam virtutis, quia minima virtus si perpetuo duret, in infinitos effectus secundum numerum potest; intellectus autem potest in infinita secundum speciem, quia augmentum numerorum in infinitum, est secundum species; et similiter universale est quodammodo secundum speciem infinitum, inquantum secundum se non est ad hoc aut illud singulare limitatum, sed dicit aliquid illimitatum in sua specie, in quod potest intellectus secundum se, non autem solum, ut in singularibus invenitur. Et ideo, ex hoc quod intellectus in haec obiecta infinita potest, optime ostenditur quod est infinitae quodammodo virtutis et perfectionis intrinsece, non autem solum extrinsece.

Sexto prob. Duo intellectus, se invicem continent et comprehendunt, dum unus alium intelligit, non autem duo corpora, cum corpus continens excedat contentum. Ergo etc.

Septimo prob. Intellectus supra seipsum in agendo reflectitur. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia nullius corporis actio reflectitur super agentem, cum ostensum sit in Physicis (VII, *text., comm., 1*, et VIII, *text., comm., 40*) quod nullum corpus a seipso movetur, nisi secundum partem.

Octavo prob. Intellectus intelligit se intelligere, Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia actus corporis non terminatur ad actionem, nec motus ad motum.

Confirmatur, quia Sacra Scriptura substantias intellectuales Spiritus nominat; quomodo consuevit Deum incorporeum nominare, iuxta illud Ioann., IV, 24; *Deus spiritus est.* Dicitur enim Sap. VII, 22: *Est enim in illa* (scilicet divina sapientia) *spiritus intelligentiae.*

Excluditur autem per hoc error antiquorum, qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant, et christianorum quorundam dicentium, animam esse corpus effigiatum.

CAPUT L.

QUOD SUBSTANTIÆ INTELLECTUALES SUNT IMMATERIALES.

Ostenso substantias intellectuales non esse corpus, restat ostendendum, quod non sint ex materia et forma compositae. Et ponitur haec.

Conclusio: **Substantiae intellectules sunt immateriales.**

Probatur autem **primo** sic: Nulla substantia intellectualis est corpus. Ergo nulla est ex materia et forma composita. — Probatur *consequentia*: quia omne compositum ex materia et forma est corpus; cum materia diversas formas nisi secundum diversas partes recipere non possit, dividatur autem per quantitatem.

Secundo prob: Intellectus non potest esse compositus ex materia et forma individuali. Ergo substantia intelligens non est composita ex materia et forma. — Patet *consequentia*: quia sicut homo non est sine hoc homine, ita materia non est sine hac materia. — *Antecedens* vero probatur: quia species rerum intellectarum fiunt intelligibes actu per hoc quod a materia abstrahuntur, ut autem sunt intelligibiles actu fiunt unum cum intellectu.

De materia hujus rationis satis in Primo Libro (*cap. 44*) diximus: hoc solum non praetereundum, quod cum *unumquodque recipiatur in altero per modum recipientis*, non potest forma ex eo quod in altero recipitur, immaterialis fieri, nisi et ipsum recipiens, sit immateriale: intellige, si recipiatur in eo secundum esse completum, et in facto esse; quia si reciperetur incomplete et in fieri, quemadmodum virtus agentis recipitur in instrumento, et species coloris in aëre, ut dicitur *de verit., q. 27, a. 4, ad 4,* non esset inconveniens formam in re materiali immaterialiter recipi. Ideo bene ex hoc quod forma actu intelligibilis abstracta a materia, fit unum cum intellectu, concluditur, quod necesse est, etiam intellectum immaterialem esse.

Tertio prob: Si hoc sit, intelligere erit compositi ex materia et forma. Ergo intellectus non intelliget nec materiam nec formam, sed tantum compositum. Hoc autem est falsum. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia actio cujuslibet compositi ex materia et forma, non est tantum materiae, aut tantum formae, sed compositi. — *Secunda* etiam probatur: quia actus terminatur ad aliquid simile agenti.

« Quomodo intelligatur quod actio compositi ex materia et forma, non est materiae tantum aut formae, sed compositi »

(**Dubium**): Sed haec ratio non videtur concludere propter *duo*. — *Primo*, quia per ipsam concluderetur, quod homo non intelligit nisi compositum, quia intelligere cum sit actio hominis ex materia et forma compositi, non erit formae tantum hominis, sed *compositi*; et per consequens non intelligit nisi compositum. — *Secundo*, quia sequeretur, materiam nullo modo intelligi posse; si enim quia actus terminatur ad simile agenti, sequitur, si quod intelligit est compositum, ut compositum tantum intelligat, eadem ratione sequatur, si intelligens est tantum forma; ut tantum forma intelligatur.

Respondetur (*primo*), quod illa propositio: *Actio compositi ex materia et forma, non est materiae tantum aut formae, sed* compositi; intelligitur de composito ex materia et forma quae non est per se subsistens, sed dependet secundum esse a materia. Tunc enim, cum forma non habeat per se esse, nec etiam habebit per se operationem, sed operatio erit tantum compositi, sicut ejus quod operatur. Si autem compositum constituatur per formam per se subsistentem, non tantum dicitur compositum operari, sed etiam ipsa forma quantum ad operationem, cujus ipsa forma, inquantum subsistit, est principium: quia enim talis forma habet per se esse, ideo etiam et per se operatur. Quia ergo forma hominis est per se subsistens, ideo intelligere non solum est hominis, sed etiam ipsius formae; immo, ut dicitur quaest. *De spiritualibus creaturis, a .2, ad 2,* dicitur homo intelligere, inquantum anima quae est ejus pars formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cujuslibet partis attribuitur toti. Si autem intellectuale purum, et totaliter, esset compositum ex materia et forma, ipsum solum compositum esset subsistens, et propter hoc solius compositi esset intelligere; ut ratio concludebat. — Ex his patet, obiectionem adductam, non esse contra intentionem S. Thomae, et ipsam rationem efficacem esse.

Ad secundum, dicendum, quod *actio terminatur ad simile agenti*, aut secundum naturam, aut secundum formam superadditam secundum quam agit; si autem intellectus non sit ex materia et forma compositus, in ipso esse possunt similitudines rerum immaterialiter ac universaliter, et non tantum formae, sed etiam materiae, sive sit propria similitudo materiae, sive sit eadem et compositi et materiae; et cum per tales similitudines intelligat, ideo, non tantum formam, sed etiam materiam intelligere poterit. Sed si esset ex materia et forma compositus, non ageret nisi, aut per suam propriam naturam, aut per formas individualiter receptas et materialiter, quae solum compositum materialiter repraesentarent, non autem quidditatem materiae aut formae distincte; ideo solum compositum intelligeret, non autem materiam et formam.

Ratio ergo ex illa propositione procedens, bene concludit,

quod solum compositum intelligetur, si ponatur substantia intellectualis ex materia et forma composita, non autem si ponatur forma simplex et immaterialis.

Quarto prob. Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu, quam in rebus sensibilibus. Ergo si intellectus sit ex materia et forma compositus, formae rerum intellectarum facient intellectum esse talis naturae, qualis est quod intelligitur, Ergo sequitur error Empedoclis, quod scilicet, ignem igne cognoscit anima, et terram terra, et sic de aliis. — Probatur *antecedens*: quia in intellectu sunt simpliciores, et ad plura se extendentes. — Probatur etiam *prima consequentia*: quia forma perfecte in materia existens facit esse actu tale, scilicet ignem, aut coloratum etc; non autem si est in ipsa imperfecte.

Advertendum, circa probationem *consequentiae*, quod omnis forma in materia recepta, dat quidem esse actu, cum cujuslibet formae sit dare esse, sed verum est, quod aliquando esse quod dat alicui materiae non est sufficiens, ut res possit denominari absolute talis naturae qualis solet dici quod talem formam habet; aliquando autem est sufficiens, ut res denominetur talis, quando enim forma habet esse diminutum, et imperfectum in materia non denominat habens illam formam talis naturae; sicut quia forma coloris in aëre habet esse intentionale diminutum et imperfectum, per comparationem ad esse ipsius in pariete, cum sit ibi tantum sicut in deferente, ideo non dicitur aër coloratus; in pariete autem quia habet esse fixum et permanens, et secundum perfectum modum quo natus est color subiectum materiale actuare, ideo dicitur paries coloratus. — Quod ergo dicit S. Thomas, quoniam forma quae imperfecte est in aliquo, non facit ipsum esse tale, non est intelligendum, quasi nullum det esse, non enim esset in ipso ut forma, sed quod non dat esse denominativum a tali forma, secundum quod a tali forma solet aliquid denominari tale absolute; quia enim color in aëre habet esse imperfectiori modo quam in propria materia, cum sit ibi intentionaliter et diminute, ideo potest dici quidem, aër intentionaliter coloratus, non autem absolute coloratus.

Circa autem *antecedens* hujus rationis, **dubitatur**: quia formae rerum sensibilium in intellectu habent esse accidentale, in propria autem natura habent esse substantiale. Ergo non habent perfectius esse in intellectu quam in rebus,

Respondetur, quod esse rei *dupliciter* considerari potest, scilicet, quantum ad *rem*, et quantum ad *modum*. Quantum ad rem, semper esse substantiale est nobilius esse accidentali; quantum autem ad modum, aliquod esse accidentale est nobilius aliquo esse substantiali; sicut et ipsum accidens dicimus, in quantum est forma substantiae, esse ipsa substantia nobilius. — Loquitur ergo hoc loco S. Thomas de esse, non quantum ad rem, sed quantum ad modum

essendi, nobilior enim modus essendi est habere esse immateriale et illimitatum per materiam, quam habere esse materiale et limitatum; licet esse limitatum sit substantiale, illimitatum autem et immateriale sit accidentale.

Quinto prob. Tunc formae rerum erunt in intellectu materialiter sicut extra, quia unumquodque est in alio per modum recipientis. Ergo non erunt intelligibiles actu in intellectu, sicut nec extra. Hoc est falsum. Ergo etc.

Sexto prob. Formae contrariorum non sunt contrariae in intellectu. Ergo in eo non habent esse materiale. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius. — *Consequentia* etiam *prima* probatur: quia secundum esse quod habent in materia sunt contrariae, et se invicem expellunt.

Adverte cum dicitur: *Unum contrariorum esse rationem intelligibilem alterius*; quod hic non accipitur ratio intelligibilis pro specie iutelligibili rei intellectae repraesentativa, sed accipitur universaliter pro forma per quam intellectus aliquid intelligit; sic enim unum contrarium est ratio intelligibilis alterius, inquantum ducitur intellectus ex cognitione unius contrarii per formam ejus, in alterius etiam contrarii cognitionem. Ideo assignavit S. Thomas rationem sui dicti, subiungens: quia per unum contrarium, scilicet cognitum, aliud cognoscitur.

Septimo prob. Intellectus non movetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur et intelligit. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia materia non recipit aliquam formam nisi per motum aut mutationem.

Advertendum, quod si motus accipiatur pro omni receptione formae, sic intellectus in receptione specierum intelligibilium movetur; sed si accipiatur motus ut dicit receptionem formae, cum abiectione formae contrariae, sic non movetur intellectus recipiendo species rerum, nec mutatur, mutatione scilicet, quae est cum abiectione formae praeexistentis: ut inquit S. Thomas III *de Anima, lect., 11.* Materia autem non recipit formam nisi per abjectionem praecedentis formae, ideo ipsa proprie in tali receptione mutatur. Et de motu sic sumpto procedit ratio hic adducta.

Confirmatur Conclusio, auctoritate Dionysii *De Divin., nom.*, c., IV, dicentis: Propter divinae bonitatis radios, substiterunt intellectuales omnes substantiae, sicut incorporales et immateriales omnes intelliguntur. »

CAPUT LI.

QUOD SUBSTANTIÆ INTELLECTUALES NON SUNT FORMÆ MATERIALES SED SUBSISTENTES.

Postquam exclusit S. Thomas a substantiis intellectualibus materiam, quantum ad eorum essentiam, nunc excludit ab eis materiam, quantum ad dependentiam secundum esse a materia. Et ponit hanc

Conclusionem : **Naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum a materia dependeat.**

Probatur primo : Si hoc esset, ipsae naturae proprie non haberent esse, sed composita. Ergo haberent esse materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositae : quia scilicet, esse earum esset proprie esse rei compositae ex materia et forma, sicut et esse compositi. Hoc autem est falsum. Ergo etc.

Secundo prob. Non per se agerent, sed composita per eas. Ergo (ipsae) non intelligerent, sed composita ex eis et materia. Ergo intellectus esset compositus ex materia et forma.

Adverte, quod loquitur S. Thomas de natura intellectuali inquantum intellectualis est, et quae tota est intellectualis ; de hac enim verum est, quod si non intelligeret per se, sed compositum, quod oporteret naturam intellectualem, inquantum intellectualis est, esse ex materia et forma compositam; quia natura intellectualis est cui primo convenit intelligere secundum se totum, sicut id quod intelligit. Et hoc significavit S. Thomas, inferendo, quod intellectus esset compositus ex materia et forma : per intellectum enim significavit, non potentiam intellectivam, sed naturam quae tota intellectualis est.

Tertio prob. Id quod recipitur in intellectu, reciperetur in materia. Hoc est falsum. Ergo etc. — Probatur *consequentia* : quia formae quae habent esse in materia obligatum, id est, immersum materiae, et a materia dependens, non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur, ut patet in potentiis corporeis organis affixis.

Quarto prob. Intellectus non est compositus ex materia et forma. Ergo non est forma materialis. — Probatur *consequentia* : quia dicere intellectum esse formam immersam materiae, secundum rem est idem ac si dicatur, ipsum esse compositum ex materia et forma, sed est differentia tantum secundum nomen. Nam *primo modo,* id est, dicendo intellectum esse formam materiae immersam,

diceretur intellectus ipsa forma compositi. *Secundo* vero *modo*, id est, dicendo intellectum esse compositum ex materia et forma, diceretur intellectus ipsum compositum, et sic forma et compositum solo nomine distinguerentur.

Adverte, quod idcirco dixit S. Thomas: *esse idem dictu secundum rem, intellectum esse formam materiae immersam, et ipsum esse ex forma et materia compositum;* quia utroque modo dicitur intellectualem naturam, ut sic, a materia secundum esse dependere, et secundum operationem: tam enim forma immersa materiae, quam compositum ex materia et forma, taliter immersa materiae, a materia secundum esse et operari dependet. — *Secundo* etiam possumus hoc interpretari, scilicet, quod non tantum ipsa forma compositi diceretur intellectus, id est, natura pure intellectualis, sed etiam ipsum compositum; quia ex unione formae mere et pure intellectualis ad materiam, resultaret compositum quod mere et pure naturae intellectualis esset. Sicut, quia anima intellectiva est etiam sensitiva et vegetativa, et non solum intellectiva, resultat ex unione sui ad materiam, natura non mere intellectualis, sed etiam sensitiva et vegetativa. Quia ergo falsum est, naturam mere intellectualem esse compositam ex materia et forma, ut superius est ostensum, ideo optime sequitur, intellectum non esse formam materiae immersam. Et haec interpretatio videtur magis ad mentem S. Thomae esse.

CAPUT LII.

QUOD IN SUBSTANTIIS INTELLECTUALIBUS DIFFERT ESSE ET QUOD EST.

Postquam determinavit S. Thomas, de natura substantiae intellectualis secundum se, nunc determinat *de ipsius natura per comparationem ad esse actualis existentiae.*

Circa hoc, *duo* facit. *Primo* enim agit de distinctione essentiae ab esse. *Secundo,* de ejus inseparabilitate (*cap. 55*).

Quantum ad primum, *tria* facit. *Primo,* ostendit essentiam in illis ab esse distingui, et ideo non adaequare eas, divinam simplicitatem, quamvis sint incorporeae et immateriales. *Secundo* infert corollarium quoddam Cap. sequenti. *Tertio,* removet unum dubium (*cap. 54*).

Quantum ad primum, ponitur haec

Conclusio: **In substantiis intellectualibus non est idem esse et quod est, id est suppositum:** nam suppositum est id quod est.

Probatur autem **primo:** Esse subsistens est unum tantum. Sed Deus est esse subsistens. Ergo nihil aliud a Deo est esse sub-

sistens. Ergo in omni substantia creata aliud est ipsa substantia, et aliud esse ejus. — Probatur *antecedens*: quia si diversificaretur, aut diversificaretur inquantum est esse, aut per aliquid aliud sibi adjunctum: Non primum, quia esse, inquantum est esse, non potest esse diversum, sed bene diversificari potest per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis, propter aliam et aliam, scilicet, naturam, lapidis et hominis. Non etiam secundum, quia esse subsistenti nihil praeter ipsum adjungitur; quod patet, quia etiam in iis quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse ejus, licet sit existenti unitum, non est tamen unum cum esse ejus nisi per accidens, inquantum est unum subiectum habens esse, et id quod est praeter esse.

Pro declaratione hujus rationis *advertendum,* quod ipsi *esse* nihil uniri potest per modum quo actus unitur potentiae, cum *esse* sit ultima actualitas, et omnium formarum actus, unde et III, *Metaph.,* dicitur, quod, *ens non potest per differentias dividi.* Et ideo si aliquid debet sibi uniri, oportet ut altero duorum modorum sit: Aut scilicet, quia illud est subiectum receptivum *esse;* aut quia tam *esse* quam illud aliud, sunt in uno communi receptivo. Si autem ponatur esse per se subsistens, nullum habebit susceptivum, alioquin non esset per se subsistens; ideo si ponatur subsistens, nihil sibi adjungi potest; cui si addatur, quod *esse* ipsum, inquantum *esse,* non potest esse diversum, sicut nec homo, inquantum homo, diversificatur, relinquetur quod *esse* subsistens unum dumtaxat esse possit. Et hoc est hujus rationis fundamentum.

Secundo prob. — Et est confirmatio praecedentis. — Esse subsistens et separatum, est tantum unum. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: Aut esse est commune, sicut genus differentiis divisum: Aut dividitur per hoc quod est hujus aut illius. Si primum, ergo esse separatum et subsistens, per se non potest esse nisi unum, sicut si natura animalis subsisteret a differentiis separata, non esset nisi una, quia non haberet ea quae sunt hominis vel bovis etc. Si secundum, multo magis verum erit, quod separatum ab omni susceptivo, non erit nisi unum. Ergo etc.

(**Dubium**) *Dicetur* forte, quod *esse* dividitur per hoc, quod est esse hujus et illius, et quod si ponatur subsistens, non oportet ut ponatur ab omnibus, quae secundum rationem ab ipso distinguuntur, esse separatum; sed sicut alia est essentia subsistens Gabrielis, et alia Raphaëlis, ita est aliud et aliud esse subsistens, quod est realiter idem cum essentia, distinctum tamen ab ea ex natura rei, et sic non tollitur ab ipso esse, licet ponatur subsistens, quin sit hujus et illius.

(**Resp.**) *Sed contra* istam responsionem *arguitur*: — Ex ipsa enim habetur, quod *esse* Gabrielis non est realiter receptum in alio, cum non distinguatur ab essentia ejus nisi ex natura rei; idem autem realiter, non fit realiter suimet susceptivum, et per conse

quens habet receptivum tantum secundum modum intelligendi. Ergo erit secundum rem separatum ab omni principio limitante, cum limitari non possit nisi per receptivum; et per consequens erunt plura *esse* separata subsistentia, cum etiam Deus sit ipsum esse subsistens; hoc autem repugnat omni communi ut absque principio distinctivo consideratur. Ergo etc.

Tertio prob. Si esset sic, daretur multiplex esse omnino infinitum: quia esse subsistens oportet esse infinitum, eo quod non terminetur aliquo recipiente. Hoc autem est impossibile, quia non inveniretur quo unum ab altero differret, cum esse infinitum omnem essendi perfectionem comprehendat. Ergo etc.

(**Dubium**) *Posset* ad hanc rationem *dici*: quod non omne esse subsistens est infinitum, sed tantum illud quod ita subsistit, ut ad nullum gradum essendi sit limitatum: modo, licet aliquod esse sic sit subsistens, ut in nullo subjecto a se realiter distincto, sit receptum, sicut esse substantiae separatae, si sit idem quod essentia; potest tamen esse ad aliquem gradum essendi limitatum, ut scilicet, sit esse Gabrielis, aut Raphaëlis; ideo non oportet ut sit infinitum.

(**Resp.**) Sed haec responsio non tollit rationem: quia cum esse non possit limitari per differentias formales, eo quod nihil ipso actualius sit, necesse est, si ad gradum aliquem determinari debeat, ut per susceptivum determinetur, non enim potest aliquod commune multiplicari realiter, nisi aut per differentias aut per susceptivum. Si ergo ponatur, nullum habere reale susceptivum, et cum hoc non est per differentias divisibile, oportet ut ad nullum gradum essendi sit limitatum, et per consequens oportet ut sit purum esse et infinitum.

Quarto prob. Esse subsistens oportet ut causatum non sit. Ergo nullum ens creatum est suum esse. — Probatur *antecedens*: Esse subsistenti nihil convenit, nisi quod est entis inquantum ens: sed esse causatum non convenit enti inquantum ens, alias omne ens esset causatum; ergo etc. — Probatur *major*: quia quod convenit alicui non inquantum hujusmodi, non convenit ei nisi per accidens ratione subiecti, unde si separatim a subiecto ponatur, nullo modo ei competit.

« *Utrum esse subsistenti nihil conveniat nisi quod est entis inquantum ens.* »

Ad hanc rationem *negari* posset *antecedens*; et ad probationem dici, quod major est falsa: et similiter, quod ad eius probationem assumitur, falsum est.

1°) Nam, essentia angeli est per se subsistens, et tamen multa ei conveniunt, quae non conveniunt sibi in quantum hujusmodi, sed per accidens.

2°) Item, si ista ratio concluderet, per ipsam posset concludi, quod Deus non est ens per se necesse esse. Nam sicut esse cau-

satum non convenit enti inquantum est ens, ita nec ex se necesse esse: hoc autem est inconveniens: ergo illa ratio non concludit sed falsum est quod assumit, scilicet, quod esse subsistenti nihil convenit nisi quod est entis, inquantum ens, et quod conveniens alicui non inquantum hujusmodi, non convenit ei nisi per accidens ratione subiecti.

Sed quod ista responsio non solvat rationem, patet: quia loquitur S. Thomas in probatione *antecedentis*, de eo quod per se subsistit separatum ab omni susceptivo, per modum abstracte significati sicut est ipsa actualis existentia. Nam constat, quod albedini quae poneretur per se subsistens ab omni subiecto separata, nihil con veniret quod non esset sibi intrinsecum; quia abstractum formale dicit id quo solo, et quo toto aliquid formaliter est tale quale per concretum significatur. Unde, ideo dicitur abstractum, quia ab aliis quae sibi praeter eius rationem convenire possunt in subiecto, est separatum.

Instantia ergo non est ad propositum, quia:

1°) Essentia angeli non est subsistens per modum abstracti, sed est secundum se individua substantia, et hoc suppositum.

2°) *Ad aliud*, praetermissa responsione quae haberi potest ex Capreolo I Sent., *dist., 8, q. 1*, nam diligenter hanc rationem inspicienti, patet quod responsio eius non est ad mentem S. Thomae hoc loco (praesertim ex eo quod dicitur, quoniam si esse causatum conveniret enti inquantum ens, conveniret omni enti):

Potest *primo dici*, quod ratio concludit de esse causato, non autem de esse ex se necesse esse. Nam illa propositio: *Esse subsistenti nihil convenit nisi quod est entis inquantum ens*; et similiter eius probatio, intelligitur de eo quod est positivum, non autem de eo quod dicitur negative. Nam albedini separatae conveniret per se, quod non esset corpus, non esset quantitas, non esset in materia, et hujusmodi: licet sibi nihil positivum posset in esse. Ex se autem necesse esse, licet secundum vocem affirmative dici videatur, tamen secundum rem dicitur negative, et est idem quod non habere esse ab alio; sed esse causatum dicitur affirmative; ideo esse subsistenti convenire potest, quod sit ex se necesse esse, non autem esse causatum.

Secundo responderi potest, quod propositio S. Thomae intelligitur de iis quae esse subsistenti attribuuntur absolute, non autem de iis quae modum essendi ipsius concomitantur. Nam haec sibi vere attribuuntur, quanquam enti, inquantum ens est, non conveniant; sicut quod sit unum, quod sit infinitum, et similia, et in hoc genere est hoc quod dico, necesse esse. Convenit enim esse omnino abstracto, ratione abstractionis suae totalis, ut sit necesse esse, hoc autem dici non potest de esse causato. Nam esse abstracto non convenit ratione abstrctionis suae ut sit causatum, immo ex modo essendi, hoc sibi repugnat, quum ex tali essendi modo, sibi

conveniat ut sit simpliciter infinitum. Ideo, cum non etiam enti, inquantum est ens, conveniat, sequitur quod esse abstracto nullo modo possit convenire.

Quod dictum est de necesse esse, similiter de omni perfectione simpliciter dicendum est, ut est sapientia, justitia, bonitas et hujusmodi; convenit enim esse omni abstracto, inquantum hujusmodi, ut omnem perfectionem essendi simpliciter contineat. — Unde propositio S. Thomae sic est intelligenda: *Esse subsistenti nihil convenit, nisi quod est entis inquantum ens, aut quod ipsam subsistentiam et separationem concomitatur.*

Quinto prob. Substantia convenit unicuique rei per se, id est, non per aliquam causam productivam: Esse autem convenit sibi per aliud. Ergo etc. — Declaratur *antecedens* ex opposito: esse enim lucidum actu non est de substantia aëris, quia convenit sibi per aliud.

Advertendum, quod *aliud* est dicere, essentiam alicuius rei habere causam productivam, et *aliud* ipsam essentiam convenire rei per aliquam causam effectivam. Primum enim est verum, et secundum est falsum. Nam cum omnis productio terminetur ad esse actualis existentiae, omne quod ab alio habet esse, dicitur causam productivam habere: et sic cum omnis essentia creata ab alio habeat esse, necesse est dicere, omnem essentiam creatam habere causam productivam. Cum autem dicitur hominem esse animal, non dicitur aliquod esse actualis existentiae, sed tantum compositio praedicati cum subiecto, et ordo unius ad alterum. Qui ordo, quia convenit rei, sive sit in rerum natura, sive non sit, secundum mentem Avicennae, Algazelis, Alpharabii et Alberti, sive enim homo sit, sive non sit, ista semper est vera: *homo est animal*; ideo, hominem esse animal nullam habet causam productivam, sed bene, hominem esse, habet causam productivam.

Nec *obstat*, quod aliquando Doctores dicant, Deum fecisse hominem rationalem; quia non ideo dicitur, quasi Deus faciat rationale homini convenire, sed quia produxit animam intellectivam hominis, ex qua habet homo formaliter ut sit rationalis.

« *An substantia conveniat rei per se formaliter tantum, vel etiam effective, et quomodo propositiones primi modi sint sempiternae veritatis.* »

Posset autem aliquis dicere ad rationem S. Thomae, quod substantia convenit quidem rei per se formaliter, non autem effective: et ideo ab alio sibi convenit sicut et esse.

Sed contra hanc responsionem a Thomistis arguitur (A Capreolo) I Sent., *dist.*, *8*, *q*, *1*, *a. 1*):

1°) Tum quia semota omni causalitate, verum est hominem, esse hominem, et hominem esse animal, alioquin praedicata primi

modi possent intelligi non ad esse rei, et diffinitio a diffinito separaretur, quae sunt contra omnem philosophiam.

2° Tum quia aliquid fieret postquam est, quia remota omni efficientia, adhuc verum esset hominem esse hominem, cum praedicatum conveniat formaliter subiecto ex seipso, et idcirco sit sempiternae veritatis: et sic, si aliqua causa faciat aliquid postquam est.

3° Tum quia aequaliter necessaria sunt, hominem esse hominem, et Deum esse unum, cum eorum opposita sint aequaliter impossibilia, ex implicatione scilicet contradictionis. Deum autem esse unum, constat nullam habere causam effectivam. — Nec valet si dicatur, quod hujusmodi propositiones sunt necessariae, supposita existentia subiecti, quia sic non magis esset necessaria ista: *duo et tria sunt quinque*; quam ista: *terra est*, *coelum est*, et similes quas constat ex suppositione necessarias esse. Quod est contra philosophiam et contra Augustinum, *De Libero Arbitrio* (lib., 2, cap., 8).

Ad evidentiam autem hujus, quomodo dictae propositiones in quibus praedicatum est de diffinitione subiecti, sint sempiternae veritatis, et quoniam non habent causam effectivam quantum ad inhaerentiam praedicati ad subiectum; considerandum, quod cum natura *tripliciter* considerari possit, — scilicet, absolute, abstrahendo ab omni esse, tam in intellectu quam extra intellectum; ut habet esse in intellectu; et ut habet esse extra intellectum in ipsis rebus; — praedicata quidditativa conveniunt naturae non ex esse, quod habet in intellectu, nec ex esse quod habet in rebus, sed secundum se ut ab omni esse abstrahit: nullo enim intellectu considerante, nec etiam homine in rerum natura existente, homo est animal rationale. Dico autem praedicata convenire naturae non quantum ad actualem praedicationem, quia ista non sit nisi per opus intellectus, sed fundamentaliter et quantum ad rem.

Sed licet talia praedicata non conveniant fundamentaliter et secundum rem naturae, ex esse quod habet in intellectu, quasi scilicet, si intellectus non esset, homo non esset animal rationale, tamen hujusmodi inhaerentia praedicati ad subiectum, ab intellectu tam divino quam creato, cognoscibilis est, et ideo, *dupliciter* verum est, hujusmodi propositiones esse aeternae veritatis. *Primo,* quia aeternaliter ipsa res est talis essentialiter, et nata est vere intelligi cum attributione talis praedicati. *Alio modo,* quia ab intellectu divino cognoscuntur aeternaliter esse verae, non tantum ex parte intelligentis, sed etiam ex parte rei intellectae: quia enim in mente divina sunt aeternaliter ideae omnium naturarum, quibus positis, resultat connexio praedicati substantialis cum subiecto; ideo ab intellectu divino intelliguntur tales propositiones esse verae ab aeterno, et per consequens, nulla requiritur causa effectiva quae faciat praedicatum convenire subiecto.

Sexto prob. Solus Deus est primum agens. Ergo soli Deo convenit, ut sit in actu perfectissimo modo. Ergo sibi convenit ut sit actus perfectissimus. Ergo ut ipse solus sit *Ipsum esse.* Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia omne agens agit inquantum est in actu. — *Secunda* quoque probatur: quia perfectius est in actu, quod est ipse actus, quam habens actum, cum propter ipsum habens actum, sit in actu. — *Tertia* etiam probatur: quia *esse* est ad quod omnis generatio et motus terminatur, actus autem tanto est perfectior, quanto est posterior in via generationis.

Circa illam propositionem: *Perfectius est in actu quod est ipse actus quam habens actum*; advertendum, quod intelligitur, *caeteris paribus*, si scilicet, utrumque primo sit in actu, et subsistat: quia si acciperetur compositum quod primo est in actu, et forma, ejus per quam est in actu, non esset perfectius in actu forma quam compositum, quia forma ejus non est primo in actu. — Potest etiam dici, quod intelligitur in ratione actus; ut sit sensus, quod perfectius accedit ad rationem actus id quod essentialiter est actus, quam id quod participat actu, et hoc etiam constat verissimum esse.

Septimo prob. Esse convenit Deo secundum propriam naturam. Ergo omnibus aliis per participationem convenit. Ergo impossibile est, quod substantia alterius entis a primo, sit ipsum esse. — Probatur *antecedens*: quia quod esse Dei sit ejus substantia, superius est ostensum (Lib I, c. 22.). — *Prima* autem *consequentia* probatur: quia quod convenit alicui secundum suam propriam naturam, non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne. — *Secunda* vero *consequentia* probatur: quia quod competit alicui per participationem non est substantia ejus.

« *Utrum quod convenit alicui per participationem sit ejus substantia, et quomodo esse conveniat substantiis separatis* ».

(**Dubium**) Sed non videtur haec ratio concludere:

Primo, quia sic probaretur, nihil de creatura substantialiter praedicari. Nam omnis perfectio creaturae est quaedam participata similitudo divinae naturae: si ergo quod competit alicui per participationem, non est substantia ejus, sequitur quod nulla perfectio creaturae est ejus substantia.

Secundo: *Aut* participare aliquam formam est habere illam non secundum totam ejus rationem; *aut* est habere quidem illam secundum totam ejus rationem, sed non secundum omnem ejus modum et amplitudinem. Si *primo modo*, sic falsum videtur, quod creatura participet *esse*: sicut enim tota ratio entis omnibus entibus convenit, ita et tota ratio ipsius *esse*. Si *secundum*, tunc videtur falsum: quod convenit alicui per participationem, non esse substantiam ejus, animal enim convenit equo per participationem,

cum non conveniat sibi secundum omnes ejus differentias, et tamen equus substantialiter est animal.

• **Ad primum** dubium respondetur: quod perfectionem creaturae esse participatam similitudinem divinae naturae, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo*, ut ly *participata*, accipiatur tanquam *nomen*, et tanquam *determinans similitudinem* formaliter sumptam: et tunc erit sensus, quod perfectio creaturae est similitudo quaedam partialis et diminuta divinae naturae. *Alio modo*, ut accipiatur tanquam *participium passivum*, et tanquam *determinans rem* quae similitudo denominatur: et tunc erit sensus, quod perfectio creaturae est res participative et partialiter habita, quae est similitudo divinae naturae. — Si accipiatur in *primo sensu*, propositio assumpta sic est quidem universaliter vera, sed non est ad propositum. Nam, cum inquit S. Thomas, *quod convenit alicui per participationem non esse substantiam rei*, non intendit, quod est similitudo diminuta et imperfecta alterius, non posse alicujus substantiam esse; sed quod id, quod ab aliquo participatur, et partialiter habetur, non potest esse ejus substantia. — Si autem accipiatur in *secundo seusu*, sic propositio illa non est universaliter vera, multae enim perfectionnes creaturarum, quae sunt sinilitudines Dei, sunt totaliter, non autem partialiter habitae.

Ad evidentiam *secundi dubii*: — *Considerandum primo*, quod aliquid secundum propriam naturam alicui competere, *tribus modis* potest intelligi. *Uno modo*, quia est ejus propria essentia et natura omnino ac simpliciter, sicut esse animal rationale convenit homini· *Alio modo*, quia ejus propriam naturam et essentiam naturaliter et primo concomitatur, sicut esse calidum competit igni. *Tertio modo*, quia est pars substantiae ejus, aut logice aut naturaliter, sicut homini competit esse animal.

Considerandum secundo, quod competere alicui per participationem, opponitur primo et secundo dictorum modorum non autem tertio. Nam cum participare aliquid, sit illud particulariter non autem totaliter habere; quod autem competit alicui secundum propriam naturam, primo aut secundo modo, perfectissime et totaliter habeatur, non potest idem alicui convenire secundum propriam naturam et secundum participationem. Non inconvenit autem quod aliquid sit pars substantiae alicujus, et tamen habeatur partialiter et non secundum suam totalitatem e universalitatem: ideo potest aliquid tertio modo alicui, et secundum propriam naturam competere, et secundum participationem, sicut animal utroque modo convenit homini.

Accipit ergo hoc loco S. Thomas, convenire alicui secundum propriam naturam, primo et secundo modo, non autem tertio. — Unde verum est, quod *esse* convenit Deo secundum propriam naturam, *primo modo*. Esse enim est ipsa divina natura. — Verum quoque est, quod istis modis alicui convenit secundum propriam

naturam, non posse alteri naturae convenire, nisi partialiter et imperfecte, quod est secundum participationem convenire. — Similiter verum est, non esse rei substantiam quod per participationem convenit ei. Nam rei essentia et natura, non convenit ipsi naturae partialiter et imperfecte. — Est postremo verum, quod esse nulli creaturae secundum propriam ejus essentiam convenit, sed tantum secundum participationem, eo quod Deo secundum propriam substantiam conveniat, et ipsi etiam competat primo et perfectissime.

Ad secundum dubium ergo dicitur, quod hoc loco accipiatur *participare*, secundo modorum in obiectione positorum; pro eo scilicet, quod est habere aliquid non secundom omnem ejus gradum et amplitudinem. — Et cum *arguitur*, quia animal est de substantia equi, et tamen equus non habet naturam animalis secundum omnem ejus amplitudinem, et sic illa propositio erit falsa: *quod convenit alicui per participationem non esse de substantia ejus*; — *Dicitur,* quod non dicit S. Thomas, illud quod convenit alicui per participationem non esse *de substantia* ejus, sed quod *non est ejus substantia.* Ista enim multum differunt: dicitur enim aliquid esse substantia alicujus, quando est tota essentia eju set nihil aliud; sicut animal rationale est hominis substantia, quia tota essentia hominis est animal rationale, et albedo si esset separata, esset ipsa albedinis essentia; ad hoc autem ut aliquid sit de substantia alicujus, sufficit ut sit pars ejus essentialis. Quod autem est alicujus substantia, et essentia, convenit illi secundum omnem ejus gradum, sicut animal rationale homini, quia natura unius est natura alterius; naturae autem ut absolute significatur, convenit omnis perfectio illius naturae. Et sic, si *esse* esset substantia, et essentia creaturae, oporteret ut haberet creatura omnem modum et per fectionem essendi, quod cum non sit, oportet dicere, quod *esse* non non est essentia creaturae. — Patet ergo obiectionem inductam non esse contra intentum litterae.

Sed contra hanc responsionem, inquantum dicit quod *esse* non convenit creaturae secundum ejus essentiam, sed tantum secundum participationem, **dubitatur**: — Hujus enim oppositum videtur dicere S. Thomas *1, p., q., 51, a., 5.* Nam ibi ait, quod *esse secundum se competit formae*; cum ergo in substantiis separatis forma sit essentia rei, sequitur quod *esse* conveniat ipsis per earum essentiam.

Respondetur, quod *esse convenire formae* per se, *dupliciter* intelligi potest: *Uno modo* essentialiter: *Alio modo* formaliter. Primo modo non convenit sibi per se, quasi videlicet, *esse* sit essentia formae; sed bene secundo modo, quia inquam, non convenit sibi per aliud formaliter, in quo a composito differt, cui non convenit esse nisi per formam. Non repugnant ergo dicta S. Thomae; quia hic intelligitur, *esse* non convenire alicui per essentiam, tanquam

sit ejus essentia; in I[a] vero Parte intelligitur, quod convenit formae per se formaliter, id est, non per aliquod aliud principium formale.

Confirmatur Conclusio ex auctoritate Exodi III, 14, ubi proprium nomen Dei ponitur, QUI EST.

Alia quae circa hanc conclusionem difficultatem faciunt, vide in Capreolo *8 dist., I. Lib. Sent.,* et in aliis Thomistis.

CAPUT LIII.

QUOD IN SUBSTANTIIS INTELLECTUALIBUS CREATIS EST ACTUS ET POTENTIA.

Ex praemissa conclusione, infertur corollarie alia Conclusio, scilicet: **In substantiis intellectualibus est compositio actus et potentiae.**

Probatur primo. In substantia intellectuali creata invenitur essentia et esse, quod est essentiae existentis complementum. Ergo in ipsa est compositio potentiae et actus. — Probatur *consequentia*: quia in quocunque inveniuntur duo, quorum unum est complementum alterius, proportio unius ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum.

Secundo prob. Esse inest substantiis creatis sicut actus. Ergo ipsa substantia est potentia respectu esse. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia omnes substantiae creatae habent esse a primo agente; quod autem inest alicui ab agente, oportet esse actum ejus, cum agentis sit facere aliquid actu. — *Prima* quoque *consequentia* probatur: quia id cui actus inest, potentia est.

Circa assumptum ad probationem *antecedentis* **dubitatur**, quia composito ex materia et forma, inest materia prima a Deo, et tamen materia non est actus compositi. Ergo falsum est, quod inest alicui ab agente, oportere esse actum ejus.

Respondetur, quod non inquit S. Thomas, omne quod est in aliquo ab agente oportere esse actum ejus, sed, omne quod *inest*: inesse autem est posterius advenientis aut secundum durationem, aut secundum ordinem generationis, non autem praecedentis et praesuppositi. Ideo sensus propositionis est: *omne quod convenit alicui ab agente, per modum sibi advenientis, oportere esse actum ejus*: materia autem non advenit composito, immo illi praesupponitur, propterea non est obiectio contra mentem litterae.

Tertio prob. Omnia creata participant *esse,* cum solus Deus sit essentialiter ens. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia par-

ticipatum comparatur ad participans, ut actus ad potentiam, cum per ipsum participans, fit actuale (al. actu tale).

Advertendum cum dicitur, quod *Solus Deus est essentialiter ens*, quod accipitur *ens participialiter*, ut significat *esse*, non autem nominaliter, ut essentiam significat.

Quarto prob. Omnis substantia creata assimilatur Deo secundum esse, ut superius est ostensum *(cc. 15, 52)*. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia assimilatio alicujus ad causam agentem fit per actum, cum agat sibi simile inquantum est in actu.

CAPUT LIV.

QUOD NON EST IDEM COMPOSITIO EX MATERIA ET FORMA ET SUBSTANTIA ET ESSE.

Quia dictum est in praecedenti conclusione, quod est in substantiis intellectualibus compositio ex essentia et esse, tanquam ex potentia et actu, posset aliquis aexistimare, quod ista compositio esset ejusdem rationis cum compositione ex materia et forma eo quod illa etiam sit ex potentia et actu. Ideo volens hoc dubium removere S. Thomas, ponit inter utramque compositionem *multiplices differentias*, quarum:

Prima est: Quia materia non est substantia et essentia rei, sed pars essentiae.

Secunda: Quia esse non est actus materiae, ut possit dici quod est, sed substantiae totius; ipsa enim substantia est id quod est, secundum scilicet, quod in concreto significatur.

Tertia: Quia esse non est ipsa forma, sed comparatur forma ad ipsum esse, sicut lux ad lucere, et albedo ad album esse; sicut scilicet causa formalis ad suum effectum formalem: comparatur etiam esse ad formam, ut actus; quia in compositis ex materia et forma, ideo forma dicitur principium essendi, quia est complementum substantiae, cujus actus est ipsum esse: unde nec materia nec forma est id *quod est*, nec ipsum etiam *esse*, sed forma est id *quo est*, et ipsum *esse* est quo substantia denominatur *ens*; ipsa autem substantia composita est id *quod est.* — In substantiis autem intellectualibus, forma est id *quod est*, et esse est actus ejus et *quo est.*

Ex his sequitur *primo,* quod in intellectualibus est tantum una compositio actus et potentiae, scilicet ex essentia et esse; in compositis autem ex materia et forma, *duplex* est compositio: *prima*, ipsius substantiae quae componitur ex materia et forma; *secunda,* ex ipsa substantia jam composita et esse.

Sequitur *secundo*, quod compositio actus et potentiae, est in

plus quam compositio formae et materiae, cujus signum est, quod materia et forma dividunt substantiam materialem, actus autem et potentia dividunt ens commune.

Ex quo sequitur *tertio*, quod quae consequuntur potentiam et actum, inquantum hujusmodi, sunt communia materialibus et immaterialibus creatis, quae autem sunt propria materiae et formae, inquantum hujusmodi, conveniunt tantum substantiis materialibus.

Circa id quod in *tertia differentia* dicitur, quoniam scilicet, *forma est id quo est, et esse id quo substantia denominatur ens;* advertendum, quod tam forma quam esse, est id quo compositum est, sed diversimode. — Forma enim est, quo est aliquid tanquam principium formale, cujus effectus formalis est esse, sicut albedo est quo aliquid est album. Ideo dixit S. Thomas, quod forma potest dici *quo est*, sicut essendi principium, — Esse autem est quo substantia est, sicut actus quo denominatur ens; licet enim forma faciat denominationem suam inquantum forma, ab anima enim dicitur aliquid animatum, non autem facit denominationem secundum hoc nomen *existens*, sive *ens*, non enim ab anima res animata denominatur *ens,* sive *existens,* sed ab ipso esse. — Est ergo *forma* id quo aliquid est tanquam principio formali ipsius esse. Ipsum vero *esse*, est id quo aliquid est, tanquam actu a quo aliquid formaliter denominatur ens, sive existens.

Attendendum etiam, quod ex praedictis differentiis resultat *alia differentia inter compositionem ex essentia et esse*, *et compositionem ex materia et forma.* Quia enim dictum est, quod materia non est substantia rei, quae est essentia, sed tantum pars substantiae, sequitur, quod ex compositione materiae et formae resultet aliquod totum; ex partibus enim essentialibus totum essentiale resultat. Quia vero essentia rei non est pars substantiae sed totum, ideo ex essentia et esse non resultat aliquod totum, cum ex duobus actibus non resultat aliquod per se unum tertium; licet unus actus alteri per se uniri posset, quando unus ad alterum se habet ut potentia. Quo fit, ut compositio ex materia et forma dicatur compositio *ex iis*: compositio autem ex essentia et esse, dicatur compositio *cum iis*, quia essentia componit cum esse, et esse cum essentia. Et si aliquando dicatur aliquid compositum *ex* essentia et esse, hoc est improprie dictum; proprie autem dicitur, quod in ipso est compositio essentiae *cum* esse, ete converso, esse *cum* essentia.

CAPUT LV.

QUOD SUBSTANTIÆ INTELLECTUALES SUNT INCORRUPTIBILES.

Ultimo loco, quantum ad hanc partem, ostendit S. Thomas: — **Omnem substantiam intellectualem incorruptibilem esse.** Et

Arguit primo sic: Omnis corruptio tam simpliciter quam secundum quid, fit per separationem formae a materia, quia forma manente, oportet rem esse, cum per ipsam substantia fiat proprium susceptivum esse. Sed in substantiis intellectualibus non potest fieri separatio formae a materia, cum non sint ex materia et forma compositae. Ergo etc.

« *Utrum omnis corruptio fiat per separationem formae a materia.* »

Sed non videtur quod ista ratio concludat, posset enim aliquis ad *majorem* dicere:

1° Quod est vera de corruptione rerum compositarum, non autem de corruptione spiritualium substantiarum. Unde Scotus IV, Sent., dist., 43 q. 2, inquit, quod non omnis corruptio est per separationem unius ab alio; esse enim Angeli est destruibile per successionem oppositi ad ipsum esse.

2° Item, non videtur sufficiens ratio quod forma manente maneat esse, quia per formam substantia fit proprium susceptivum esse. Non enim si per aliquid fit proprium susceptivum alicujus actus, oportet manente illo principio rem habere illum actum. Nam per principia corporis fit proprium susceptivum albedinis, non tamen oportet ut illis manentibus, corpus sit album, alioquin omne corpus esset album.

Ad primum horum dicitur, quod S. Thomas accipit illam propositionem tanquam universaliter veram ex iis quae apud nos apparent. Videmus enim in iis quae apud nos corrumpuntur substantialiter, corruptionem fieri per separationem formae substantialis a materia; corruptionem autem accidentalem fieri per separationem formae accidentalis a subiecto. Fundamentum autem hujus propositionis est, quia in omni corruptione, ut patet ex *tertia ratione* inferius posita, oportet aliquid non manere, alioquin non esset mutatio, et oportet aliquid non manere, alioquin non esset corruptio; ideo quod manet, est materia, quia materia est primum subiectum et generationis et corruptionis; quod non manet, est aliquid distinctum a materia, quod est proprium susceptivum esse: hoc autem

non potest esse nisi per separationem formae a materia; quia quandiu forma unitur materiae, tandiu est proprium susceptivum ipsius esse, ut hic dicitur.

Unde sic potest probari propositio: — In omni corruptione oportet aliquid remanere, et aliquid desinere esse. Sed hoc non potest esse nisi per separationem formae a materia, quia in eo quod est compositum ex materia et forma, si remaneret forma unita materiae, remaneret compositum quod est proprium susceptivum esse; in forma autem subsistenti non maneret aliquid, si desineret esse, et per consequens non esset corruptio. Ergo etc.

Unde patet, quod *instantia Scoti nulla est.* Nam esse Angeli, ut patuit, non est destruibile per corruptionem, quasi aliquid remaneat de ipso Angelo post esse ejus, quod sit sub ejus non esse. Non enim subiectum quod manet in corruptione, dicitur manere sub non-esse alicuius, nisi quia accipit esse alterius speciei, cui non-esse illius conjungitur. Nam quod nullo modo habet esse, non dicitur manere in natura, non enim dicimus quod lapis corruptus remaneat in natura post sui corruptionem. Si autem esse Angeli desineret, Angelus non reciperet aliud esse, cui suum non-esse conjungeretur, ut sic posset dici permanere post suum esse; nec aliquod subiectum quod fuisset ejus materia remaneret, ideo esse ipsius non destrueretur per corruptionem, sed per annihilationem suae substantiae. — Et sic patet quod propositio haec est verissima: *Omnis corruptio fit per separationem formae a materia.*

Ad secundum dicitur, quod sicut forma necessario consequitur ultimam dispositionem materiae, quae dicitur necessitas ad formam, quia materia sic disposita non potest nec sine forma, nec cum alia forma manere; ita esse necessario recipitur in proprio susceptivo ipsius esse. Non enim potest esse quod proprium susceptivum esse sit in natura constitutum, et tamen esse non habeat, ideo oportet quod manente in se principio per quod ipsa fit proprium susceptivum esse, ipsa res sit.

Ad instantiam dici potest *primo,* quod non est eadem ratio de susceptivo formae accidentalis, et de susceptivo actus substantialis, quia susceptivum accidentalis formae, dato quod formam accidentalem non habeat, adhuc tamen per formam substantialem remanet in actu, non autem proprium susceptivum actus substantialis, actu esse potest sine actu illo substantiali. — Dici potest *secundo,* et melius, quod si ponatur aliquod corpus esse proprium susceptivum albedinis sic, quod sit ultimo ad albedinem dispositum, albedo necessario in ipso corpore erit, quando in subiecto est illud secundum quod fit proprium subiectum albedinis: sicut, quia per formam corpoream unitam materiae fit proprium susceptivum quantitatis, manente tali forma in se corporea, ipsa semper est quanta, non

autem omne corpus sic est proprium susceptivum albedinis. Ideo instantia nulla est.

Secundo prob. Substantiae intellectuales sunt formae subsistentes. Ergo impossibile est ut desinant esse. — *Antecedens* patet ex supradictis. — *Consequentia* vero probatur: Esse per se consequitur formam: ergo substantiae quae sunt ipsae formae, non possunt privari esse. Ergo etc. — Probatur *antecedens:* quia unumquodque secundum formam habet esse, per se autem dicimus quod secundum quod ipsum. — *Consequentia* etiam probatur: quia quod per se alicui competit, de necessitate et semper, et inseparabiliter inest, ut patet de rotunditate respectu circuli.

« *Quomodo esse per se consequatur formam, et esse primo et per se conveniat formae.* »

Circa istam propositionem: *Esse per se consequitur formam*: **dubitatur.** Primo, quia superius Cap. 52 in *ratione quinta,* dixit S. Thomas, quod cuilibet substantiae creatae suum esse, est ei per aliud: ergo non consequitur per se formam. — Et saepenumero de mente Avicennae (*V. Metaph., c. 1*) dicit, quod esse est praedicatum accidentale.

Quia solutio horum dubiorum ex intellectu hujus propositionis: *Esse per se consequitur formam;* dependet, sciendum, quod cum *per se* accipiatur, et ut opponitur ei, quod est *per aliud,* et ut opponitur ei, quod est *per accidens,* dicunt quidam, quod utroque modo dicta propositio habet veritatem: *Primo* quidem *modo,* quia esse convenit formae immediate immediatione actionis: hoc est, quod non prius fit forma, et postea per aliam actionem conjungitur ipsi esse, sed ipsum fieri formae ad illam coniunctionem terminatur: sic enim verum est, *quod per se convenit alicui, inseparabiliter ei convenire*: quia quae eadem generatione generantur, eadem corruptione corrumpuntur. *Secundo* autem *modo* esse convenire formae, declarant, distinguentes *per se,* in per *se simpliciter,* et in *per se physice*: *prima perseitas* super habitudine terminorum absolute sumptorum fundatur: *secunda* vero, super habitudine terminorum in esse naturali positorum. — Item, in *prima,* praedicata nihil non necessarium praesupponunt, quoniam respiciunt subiecta absolute sumpta, et propositio est adeo necessaria, quod oppositum contradictionem implicat. In *secunda* vero, praedicata praesupponunt aliquid non necessarium, scilicet, subiecta in rerum natura producta esse, et in ea non est necessitas, nisi cursus naturalis: et ideo oppositum non implicat contradictionem. Dicunt igitur, quod esse per se consequitur formam non *perseitate simpliciter,* sed *perseitate physica.* Nam ipsam productam, necessario, quantum est ex se, et inseparabiliter concomitatur.

Sed licet ista interpretatio pulchra sit, et viri omni ex parte doctissimi, non videtur tamen mihi conveniens esse.

Primo namque, non videtur ad mentem Philosophi interpretari *per se,* ut distinguitur contra *per aliud*: quod enim alicui aliquid conveniat immediate per exclusionem mediae actionis, non videtur constituere istud *per se;* risibilitas enim et rationalitas convenit isto modo immediate Sorti, cum una et eadem actione producatur Sortes, et sua risibilitas suaque rationalitas; et tamen ista non conveniunt Sorti hoc modo per se, sed per aliud, scilicet per hominem. Item, si hoc sufficeret ad talem *perseitatem*, tunc non tantum formae, sed etiam composito, esse conveniret per se hoc modo: cuius oppositum et hic, et *1, p., q., 50, art. 5*, dicitur. Quod autem hoc sequatur patet. Nam sicut eadem generatio terminatur ad formam, et ad esse, itá fieri compositi ad compositum, et ad unionem esse cum ipso terminatur.

Secundo, videtur ista interpretatio, quantum ad *secundum modum perseitatis*, deficere, si *per se simpliciter* accipiatur, ut de secundo modo posito ab Aristotele I, *Poster.*, (*text. comm. 9)* dicitur. Non enim videtur aliquid necessario et inseparabiliter convenire alicui posito in natura, nisi quia convenit sibi aliquo modorum per se simpliciter, quia videlicet, aut ipsum est de ratione subiecti, aut subiectum de ratione ipsius: ut enim inquit S. Thomas I, *Poster.*, *14 Lect.*, (*sup. text. 18)* si aliquod accidens de necessitate et semper inest subiecto, oportet, quod causam habeat in subiecto, qua posita, non possit accidens non inesse: et ex hoc concludit, quod oportet ut in eius diffinitione ponatur subiectum, et consequenter, quod sit accidens per se. Si ergo esse convenit per se formae subsistenti positae in natura, necesse est ut sibi per se simpliciter conveniat, utpote, in cuius diffinitione oporteat poni ipsam formam subsistentem.

Praeterea: Si díceretur esse per se convenire formae, quia formam productam positam in natura concomitatur necessario, eadem ratione diceretur, per se omni naturae convenire, et sic sequeretur, omnem naturam esse incorruptibilem. — Probatur *sequela*; quia omnem rem positam in natura necessario concomitatur existere; immo est de ratione sua, in quantum ponitur in natura; repugnat enim rem poni in natura extra suam causam, et non existere, cum non propter aliud dicatur aliquid poni in natura, nisi quia accipit esse extra suam causam. Nec sufficeret dicere, quod non convenit primo cuicumque rei sicut formae. Tum, quia hic sermo est de per se, ut opponitur ei, quod est per accidens, non autem ut idem est quod primo. Tum quia (dummodo esse rebus conveniat per se) sequitur omnia esse incorruptibilia, licet esse non conveniat eis primo. Ita enim a Sorte removetur possibilitas ad oppositum risibilitatis, sicut ab homine cui risibilitas convenit primo.

Hac ergo interpretatione praetermissa, *videtur mihi dicendum,*

quod utique esse consequitur formam per se, et ut opponitur per aliud, et ut opponitur per accidens, sed quod alio modo accipienda sunt ista, quam praedicta acceperit opinio.

Ad cuius evidentiam *considerandum* est *primo*, ex doctrina S. Thomae, loco praellegato, quod aliquid ab essentia alicujus distinctum sibi convenire *per se*, ut *per se* distinguitur contra *per accidens*, est habere aliquam causam in subiecto ad quam de necessitate consequatur; dicitur enim tunc subiecto convenire per se, quia per propria, et intrinseca illius principia sibi convenit, et quia tunc subiectum ponitur in diffinitione eius quod sibi dicitur per se convenire, ideo tale per se, est simpliciter per se, utpote fundatum super rationibus terminorum absolute sumptorum. Ex hoc autem sequitur, ut tale a subiecto posito in natura, et suae naturali conditioni relicto, removeri et separari non possit, et quod oppositum, illi suae naturae relicto convenire, implicat contradictionem: et ideo non potest alicui posito in natura convenire per se, et necessario, nisi quia sibi convenit per se simpliciter.

Considerandum secundo, ex loco praeallegato, et ex supradictis Cap. 15. quod *primo* sive *secundum quod ipsum*, includit *per se*, et super hoc addit adaequationem quandam, quod scilicet, subiectum non inveniatur extra praedicatum, neque praedicatum extra subiectum, hoc est, quod nihil habeat rationem talis subiecti, aut, inquam, formaliter, aut secundum participationem, cui illud praedicatum non conveniat: et praedicatum nulli conveniat, cui non conveniat subiectum, aut *formaliter*, aut *participative*. Sic enim dicimus, risibile, primo, homini convenire, quia nullus est homo qui non sit risibilis, neque aliquid est risibile quod non sit homo. Sorti autem non convenire primo, quamvis ei conveniat per se, quia alicui convenit qui non est Sortes.

Dico igitur, quod *esse convenire per se formae, intelligitur primo, et secundum quod ipsum, illi convenire.* ut patet hoc loco a S. Thoma, qui *per se* exponit pro eo, quod est *secundum quod ipsum*; et quia *primo* includit *per se*, ut distinguitur contra *per accidens;* ideo dicitur *esse*, et *per se simpliciter*, et *primo* illi convenire. *Per se* quidem, quia ex ipsa essentia formae consequitur; *primo* vero, quia omni formae convenit esse, et esse nulli convenit nisi quia, aut est forma, aut participat formam. Patet ista interpretatio, ex iis quae et hoc loco, et *1, p., q., 50, a., 5,* dicit S. Thomas, et ex exemplo adducto de rotunditate circuli: constat enim, quod rotunditas *per se primo simpliciter*, convenit circulo, et non tantum *per se physice.*

Sed contra hanc interpretationem multae insurgunt difficultates.

Prima est: Si esse convenit formae subsistenti per se simpliciter, sequitur quod ista sit simpliciter per se: *Angelus est*, sed hoc est falsum: ergo etc. — Probatur falsitas: Si ista esset simpliciter

per se; *Angelus est*; sua opposita implicaret contradictionem, et sic non poset fieri a Deo quod Angelus non esset: hoc est contra doctrinam Theologorum: ergo etc.

Secunda est: Quod convenit alicui per se primo, nunquam ab eo separatur, saltem naturaliter, neque (inquam) per se, neque per accidens, sed esse separatur a forma corruptione compositi: nam corrupto composito, forma amplius non est, loquendo de aliis formis ab anima intellectiva: ergo etc. Confirmatur quia in Christo, secundum doctrinam S. Thomae, anima non habet esse proprium, sed tracta est ad esse divini suppositi *(3, p. q. 17, a, 2,)* ergo etc.

Tertia est: Esse primo et per se convenit composito, quia composito proprie convenit fieri, ut est de mente Aristotelis VII, Metaph., Text., 27, et in infinitis prope locis citat S. Thomas: ergo non consequitur formam primo, et per se.

Quarta est: Quod convenit alicui primo et per se, causatur ex principiis substantialibus eius, si sit ab essentia realiter distinctum, ut patet ex dictis: sed ut inquit S. Thomas *1, q.*, *3, art. 4,* esse non potest esse causatum ex principiis essentialibus rei: ergo nulli rei creatae potest convenire primo et per se.

Pro solutione harum difficultatum, *attendendum* est (*primo*), quod *aliud* est praedicatum aliquod, non convenire alicui subiecto, et *aliud*, ipsum a subiecto separari, aut e converso. Ad *primum* enim, sufficit negatio praedicati a subiecto, et ideo etiam de subiecto non existente, potest dici, quod non est tale, sicut de Sorte non existente, potest dici, quod non est albus. Ad *secundum* vero, proprie loquendo, non sufficit negatio unius de alio, sed requiritur, quod unum sit, alio sibi non inexistente: dicitur enim album separari a Sorte, quando Sortes est, et non est albus.

Attendendum secundo: quod differentia est inter primum, et secundum modum perseitatis, quia in *primo modo perseitatis*, praedicatum ita necessario concomitatur subiectum, quod nullo modo, nec per quamcunque potentiam potest inveniri subiectum sine praedicato: et ideo sive in re, sive in apprehensione intellectus ponatur subiectum, semper sibi inest praedicatum, aut in re, aut in apprehensione intellectus: ita quod non potest intelligi hoc sine illo esse, et oppositum simpliciter contradictionem implicat, cum idem per subiectum et praedicatum formaliter importetur. In *secundo* vero *modo*, quando praedicatum est res ab essentia subiecti realiter distincta, licet praedicatum naturali concomitantia sequatur subiectum, non inconvenit tamen ut per divinam potentiam impediatur, ne sequatur id quod secundum naturam in seipsa considerataın natum erat consequi, (ut inferius Libro quarto. *Cap, 65* declarabitur). Et ideo per divinam potentiam, potest unum ab alio separari in esse reali, scilicet, quod unum sit in natura sine alio, et consequenter apprehendi etiam per intellectum, quod unum sit,

et tamen sibi tale praedicatum non insit. Dicuntur tamen tales propositiones necessariae simpliciter, et aeternae veritatis: quia praedicatum naturali concomitantia semper sequitur subiectum, utroque secundum propriam naturam considerato, et sibi derelicto non impeditoque per divinam potentiam, quae suae infinitate virtutis, potest prohibere, ne sequatur ex uno quod secundum se natum est ad illud consequi.

Tunc, **ad primam difficultatem** dicitur primo, quod ista propositio est *per se*: *Angelus est*, sicut et ista: *Angelus est sempiternus* sive perpetuus et incorruptibilis: licet forte ista sit in primo modo *perseitatis*, illa vero in secundo. — *Ad rationem* vero *in oppositum dicitur*; quod sua opposita implicat contradictionem eo modo, quo opposita propositionum secundi modi *per se*, contradictionem implicant, quia scilicet implicat, ut subiecto suae naturae derelicto, conveniat oppositum praedicati *per se*. Nam cum subiecto ita praedicatum conveniat *per se*, quod oritur ex principiis subiecti, et in subiecto nulla est potentia ad oppositum talis praedicati, repugnat ut subiectum suae naturae relinquatur, et sibi oppositum talis praedicati conveniat; non autem implicat contradictionem simpliciter et omnino. — Cum autem *infertur*: Ergo non posset fieri a Deo quod Angelus non esset; *negatur consequentia*; Quia si Deus faceret, quod Angelus non esset, non faceret id quod contradictionem implicat; non enim implicat contradictionem Angelum absolute non esse: licet ipsum non esse suae naturae derelictum, propter aliquam potentiam in ipso existentem ad non esse, contradictionem implicet.

Attendendum tamen cum dico: Angelum suae naturae derelictum non posse non esse; quod per hoc, non intelligo divini influxus subtractionem, quasi, si divinus influxus removeatur ab angelo, etiam angelus in esse permaneat; hoc enim est contra omnium Theologorum mentem, et maxime Gregorii dicentis, quod: « Omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus Omnipotentis conservaret » (*Lib. 16, Mor, c. 23 et in Iob c. 14*). Nam ut dicitur *1, p., q., 104, art. 1, ad 1,* esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu divino: Sed intelligo remotionem divinae actionis impedientis naturalem sequelam existentiae ad angeli essentiam, naturalemque cursum prohibentis.

Ad secundam difficultatem dicitur, quod esse, in corruptione compositi non separatur a forma, licet et forma et esse desinat: non enim remanet forma, ut possit dici, quod forma est et non habet esse: sicut licet corrupto Sorte, Sortes non sit realiter risibilis in esse naturae, non dicitur tamen risibilitas esse a Sorte separata, quasi remaneat Sortes, et non habeat risibilitatem. Habetur ista responsio a simili in *Quaest. de pot.*, *q.. 5 art, 3. ad 10,* ubi ait S. Thomas, quod si Deus creaturas incorruptibiles in nihilum

redigeret, non propter hoc sempiternitatem a natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna, sed tota natura deficeret, influxu causae cessante.

Sed contra istam responsionem arguitur: Sequitur enim ex ipsa, quod eodem modo esse conveniat per se composito, sicut formae. Nam sicut a forma separari non potest esse, ita quod remaneat sine esse, ita non potest separari a composito, ita quod compositum remaneat, et non habeat esse: et ita compositum erit incorruptibile, sicut forma subsistens.

Respondetur, et *dicitur primo*: Quod utique esse convenit per se composito ut *per se*, contra *per accidens* dividitur, cum sequatur formam eius: non tamen sibi convenit per se primo, quo modo convenit formae.

Dicitur secundo: Quod non sequitur omne compositum esse incorruptibile, sicut omnis forma per se subsistens incorruptibilis est. Si enim compositum sit tale ut formam per quam habet esse non possit amittere, erit incorruptibile: si autem possit formam amittere, corruptibile erit, ut patet in exemplo adducto de rotunditate: a circulo enim nullo modo potest removeri rotunditas, ita quod maneat circulus, et non sit rotundus. Sed bene a circulo aeneo removeri potest, eo quod ab aere figura circuli possit removeri. Esse ergo ab eo cui primo et per se convenit, removeri non potest, sed bene ab eo cui convenit per se, sed per aliud, scilicet per formam, potest removeri, si illud formam amittere possit, et tunc illud erit corruptibile.

Dicitur tertio: Quod licet esse non possit a composito separari: ita quod compositum secundum se totum remaneat in natura absque esse, potest tamen separari ab ipso secundum aliquam partem sui essentialem, secundum scilicet materiam, remanente.

Ad confirmationem dicitur: Quod utique per potentiam divinam absolute fieri potest, ut forma sit, et suum proprium et naturale esse non habeat: si tamen suo naturali cursui relinquatur, semper et necessario suum esse naturale habet, quando producitur in natura: et ista necessitas (ut superius dictum est) ad perseitatem secundi modi sufficit, quando praedicatum aliquid dicit a subiecti essentia realiter distinctum.

Ad tertiam dicitur, quod esse ad formam *dupliciter* comparari potest. *Uno modo*, sicut effectus formalis ad suam causam. *Alio modo*, sicut actus ad potentiam, tanquam scilicet actus per quem ipsa forma existit in natura. — Cum ergo dicimus quod esse primo et per se convenit formae, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo* absolute et indistincte non determinando aliquem modum convenientiae seu concomitantiae. *Alio modo*, determinando modum quo convenit alicui, sicut actus convenit potentiae; faciendo, scilicet, ipsam existere tamquam id quod est. Si *primo modo* accipiatur, sic esse primo et per se convenit formae. Nam cum illi conveniat

sicut effectus formalis, composito autem sicut actus; prius autem natura et intellectu sit effectum a sua causa profluere, quam ipsum aliquod subiectum actuare, licet utrumque simul tempore sit; necesse est dicere, quod esse prius natura conveniat formae quam composito: et sic intendit S. Thomas hoc loco esse convenire formae primo et per se. Si vero accipiatur *secundo modo*, sic esse per prius convenit composito quam formae, ipsum enim compositum proprie est id quod est, forma autem est id quo compositum est, existitque, tanquam pars compositi primo existentis, et ad hunc sensum intendit Philosophus et S. Thomas esse primo et per se convenire composito.

Ad quartam dicitur, quod non dicit S. Thomas absolute, esse non posse ex principiis substantialibus rei causari, sed addit *tantum*. Intendit enim, quod utique esse causatur ex principiis essentialibus rei, ex essentia, scilicet, formae, sed quod non tantum ex ipsa causatur, immo praeter causalitatem formae requiritur causalitas efficientis. Própter quod dixit, loco superius allegato, quod esse per se consequitur formam, supposito tamen influxu Dei. Quod autem haec sit eius intentio, patet ex probatione ibidem adducta, quia scilicet nulla res sufficit, ut sit sibi causa essendi si habeat esse causatum: non enim dicit, nullam rem esse sibi causam essendi; sed quod non sufficit, quia videlicet, praeter principia rei quae sunt causa esse, requiritur etiam extrinsecum agens.

Ad illud quod superius adducebatur. *Dicitur primo*, Divi Thomae mentem esse, quod esse convenit formae *per aliud effective*; huic autem non repugnat quod conveniat sibi *per se formaliter*, ut nos intendimus. — *Dicitur secundo*, quod esse dicitur praedicatum accidentale, quia est ab essentia rei realiter distinctum: non autem quia per accidens conveniat formae.

Tertio prob. Si corrumperetur remaneret post suam corruptionem. Hoc autem est impossibile. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia in omni corruptione, remoto actu, remanet potentia, eo quod non corrumpatur aliquid in omnino non ens. In substantiis autem intellectualibus, esse est sicut actus, ipsa autem substantia sicut potentia.

Quarto prob. In substantia intellectuali non est potentia ad non esse. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia in omni quod corrumpitur oportet quod sit potentia ad non esse. — *Antecedens* vero probatur: Proprium susceptivum alicujus actus nullo modo est in potentia ad oppositum, patet de igne respectu caloris: substantia completa est proprium susceptivum esse: ergo non est in potentia ad non esse (nisi forte ratione materiae in substantiis compositis): ergo substantiae intellectuales quae sunt immateriales et completae, non sunt in potentia ad non esse.

Circa istam propositionem: *Proprium susceptivum alicujus actus non est in potentia ad oppositum*: **dubitatur:**

1°) Nam oculus est proprium susceptivum visus, et tamen est susceptivum caecitatis: Ergo etc.

2°) Item: Idem est subiectum habitus et privationis.

3°) Item: Eadem est potentia contrariorum: Ergo quod est susceptivum alicuius actus, est etiam susceptivum oppositi.

Respondetur, quod per proprium susceptivum alicujus actus, intelligit S. Thomas, susceptivum proximum et proportionatum actui, non autem susceptivum remotum et non proportionatum: et est universaliter verum quod non est in potentia ad oppositum. Non enim quod est proportionatum calori est proportianatum frigori, ut sit ad illud in potentia proxima: unde etiam materia prima, secundum quod est proportionata formae ignis per accidentia ignis, non est susceptiva formae aquae,licet absolute considerata sit ejus susceptiva, tanquam primum et commune subiectum omnium formarum. Unde:

Ad primum dicitur, quod si nomine oculi intelligimus substantiam oculi cum dispositionibus, quibus est proprium subiectum visus, non est in potentia ad caecitatem. Nam caecitas non advenit illi nisi quia mutatur a sua naturali dispositione. Si autem nomine oculi intelligamus substantiam absolute, quae substat talibus dispositionibus, oculus non est proprium susceptivum visus, sed remotum.

Ad secundum dicitur, de mente S. Thomae *de verit., q., 21, a., 2, ad 1*, quod non sic dicitur idem esse subiectum habitus et privationis, quasi omne quod habet aliquam formam, sit etiam susceptivum privationis. Patet enim in rebus esse aliqua accidentia in quibus non potest eorum privatio esse, sicut dat exemplum S. Thomas de calore ignis. Sed quia, si in aliquo nata est esse privatio, illud esse oportet susceptivum habitus oppositi.

Ad tertium dicitur, quod non oportet eandem esse proximam potentiam contrariorum, sed sufficit ut sit eadem potentia remota, ut est de mente S. Thomae II, *Coeli, lect. 10.*

Similiter, quando unum contrariorum inest per naturam, non est eadem potentia susceptiva contrariorum, ut dicitur *de verit.*, ubi supra. Substantia igitur completa, quia est proprium susceptivum esse, non est secundum se in potentia ad non esse. Sed si aliqua est in potentia ad non esse, hoc convenit sibi per aliud, scilicet ratione materiae, quae nata est aliam formam recipere.

Quinto prob. In substantiis intellectualibus ipsa earum substantia completa, est id quod tenet locum primae potentiae et primi subiecti. Ergo substantia ipsa est incorruptibilis. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia in quibuscunque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum primae potentiae et primi subiecti, est incorruptibile, ut patet de materia prima corruptibilium. — *Secunda* etiam probatur: quia nihil est corruptibile, nisi quia ejus substantia corrumpitur.

Sexto prob. Non sunt corruptibiles neque per se neque per accidens. Ergo etc. — Quod *non per se*, probatur: quia nec habent contrarium, nec ex contrariis sunt compositae: cujus signum est, quia quae secundum naturam sunt contraria, in intellectu desinunt esse contraria: immo unum per aliud intelligitur: omne autem quod per se corrumpitur, necesse est aut habere contrarium, aut ex contrariis componi, cum quae mutuo se expellunt, necesse sit esse contraria. — Quod *non per accidens*, patet: quia sunt subsistentes, quae autem corrumpuntur per accidens, sunt accidentia et formae non subsistentes.

« *Quomodo quae contraria sunt, in intellectu desinant contraria esse, et signum hoc sit quod intellectualis natura ex contrariis non sit composita.* »

Circa signum quo probatur substantias intellectuales non habere contrarium, et non esse ex contrariis compositas, quia videlicet, *quae secundum naturam suam sunt contraria, intellectu desinunt esse contraria*: Considerandum, quod loquitur S. Thomas de formis contrariis, cujusmodi est album et nigrum, constat enim quod species horum, secundum quas dicuntur in intellectu esse, simul sunt in intellectu, et per consequens contrarietatem non habent: et etiam de ipsis contrariis est una scientia. Non autem loquitur de ipsis operationibus intellectus; opiniones enim intellectus de contradictoriis sunt contrariae, et in intellectu simul esse non possunt; ex quo sequitur ipsas esse contrarias, non tantum obiective, ut quidam volunt, quia sic etiam species albi et nigri obiective sunt contrariae, quas tamen, dicit S. Thomas, in intellectu non esse contrarias; sed etiam ex parte subiecti, cum ab intellectu in quo subiective recipiuntur, mutuo se expellant, quod ad rationem contrarietatis sufficere inquit S. Thomas II, *Coeli, Lect,, 10.*

Sed tunc occurrit **dubium**, quomodo contrarias formas amittere contrarietatem in intellectu, signum esse potest intellectualem naturam neque contrarium habere, neque ex contrariis esse compositam. Nam licet aliqua contraria amittant contrarietatem in intellectu, sunt tamen in ipso contrariae opiniones.

Ad hujus evidentiam *considerandum* est, quod esse susceptivum contrariorum secundum rationem contrarietatis, non est sufficiens signum habendi contrarium, aut compositionis subiecti ex contrariis, nisi fortassis in natura subsistenti, quia materia generabilium et corruptibilium est receptiva contrariarum formarum, et tamen neque contrarium habet, neque est ex contrariis composita; et idcirco est incorruptibilis, licet sit principium corruptionis in aliis. Sed bene, non esse subiectum contrariorum est sufficiens signum non habendi contrarium, aut non essendi ex contrariis compositum, quia omne habens contrarium, aut compositum ex con-

trariis, est de necessitate receptivum contrariorum, cum unum contrarium natum sit in aliud agere. Ideo volens ostendere S. Thomas, substantiam intellectualem neque contrarium habere, neque esse ex contrariis compositam, pro convenienti signo adduxit, quod non est contrariorum susceptiva, ut contraria sunt, cum ea quae secundum naturam suam sunt contraria, contrarietatem in intellectu non habeant.

Sed *advertendum*, quod loquitur S. Thomas (ut prius dicebatur) de contrarietate ipsarum rerum existentium extra intellectum, quia ex ista contrarietate sumitur signum corruptionis rerum et incorruptionis. Nam quod non suscipit res contrarias, per modum contrarietatis, non habet contrarium, neque est ex contrariis compositum, et est incorruptibile cum sit inalterabile. Quod autem res contrarias, per modum contrariorum suscipit, aut est corruptibile, aut compositum, aut principium est corruptionis in composito, ut materia generabilium et corruptibilium. Non autem loquitur de contrarietate affirmationis et negationis quae contraria sunt, ut dicitur in II *Perhiermeneias*: ex ista enim contrarietate non sumitur judicium corruptionis aut incorruptionis rei.

Unde, ut dicitur, *1-2, q. 64, a., 3 ad 3*, licet res contrariae, idest, quae extra intellectum contrariae sunt, non habeant contrarietatem in anima, in intellectu tamen est contrarietas affirmationis et negationis, quamvis enim esse et non esse sint contradictoria, prout in rebus considerantur, tamen ut ad actum animae referuntur, secundum quod anima opinatur aliquid esse, et opinatur idem non esse, puta, cum opinatur bonum esse bonum, et bonum non esse bonum, sunt contraria, Propter hoc convenienter adduxit S. Thomas pro signo, quod substantia intellectualis non sit ex contrariis composita, quia ea quae secundum naturam suam, idest, secundum esse quod habent extra intellectum, sunt contraria, dum in intellectu recipiuntur, contrarietatem amittunt, licet in intellectu contrariae opiniones recipiantur; quia videlicet, ex istis sumitur judicium corruptibilitatis, et incorruptibilitatis, non autem ex contrarietate affirmationis et negationis, secundum quam non est nata fieri transmutatio in ipsa substantia naturae intellectualis.

Septimo prob. Substantia intellectualis non est corpus. Ergo non movetur. Ergo non corrumpitur per se, nec etiam corrumpitur per accidens, quia non est forma aut virtus a corpore dependens. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia omne quod movetur est corpus. — *Secunda* quoque probatur: quia corruptio est mutatio quae est terminus motus et idcirco oportet, ut omne quod corrumpitur, moveatur.

Octavo prob. Non patitur passione quae ducat ad corruptionem. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia corrumpitur aliquid per hoc quod aliquid patitur. — *Antecedens* vero probatur: quia

omne quod recipitur in substantia intelligente, recipitur in ea intelligibiliter, quod autem sic in ea recipitur, est perficiens eam, non corrumpens: cum intelligibile sit perfectio intelligentis. Ergo etc.

Nono prob. Non corrumpitur propria corruptione, quae est propter excellentiam sui obiecti, quia, qui intelligit magis intelligibilia, magis etiam intelligit minus intelligibilia; nec propter corruptionem subiecti, cum subiecto non dependeat. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia sicut sensibile est obiectum sensus, ita intelligibile est obiectum intellectus: sensus autem non corrumpitur, nisi aut propter excellentiam sui obiecti, aut propter corruptionem subiecti.

« *Quomodo sensus corrumpatur propter excellentiam obiecti, aut propter corruptionem subiecti.* »

Circa ea quae hic de sensu dicuntur, occurrit **dubium,** quia videtur velle S. Thomas, sensum corrumpi *per se* ab excellentia sui obiecti, *per accidens* autem ex corruptione organi, quasi sensus dupliciter corrumpatur, scilicet, aliquando *per se*, absque organi corruptione, aliquando autem propter organi corruptionem. Hoc autem non videtur esse verum. Non enim alia ratione videtur excellens sensibile sensum corrumpere, nisi quia organi proportionem solvit: et sic non currumpitur sensus, etiam ab excellenti sensibili, nisi propter corruptionem organi.

Ad hoc, *dupliciter* potest responderi:

Primo, quod per subiectum non intelligit S. Thomas organum sensus, sed ipsum animal: et sic non distinguitur corruptio sensus propter excellentiam sensibilis, a corruptione ipsius propter corruptionem organi, sed a corruptione ipsius propter corruptionem animalis. Illa enim quae est propter excellentiam sensibilis, dicitur propria corruptio sensus, quia convenit sensui inquantum sensus est, utpote, a proprio obiecto proveniens; alia vero non est sibi propria, sed convenit sibi tantum inquantum est accidens animalis.

Secundo responderi potest, quod per subiectum sensus intelligit S. Thomas ejus organum, vultque quob ad ejus corruptionem dupliciter corrumpi potest, sicut dupliciter ipsum organum corrumpi contingit. Nam cum organum dupliciter ad sensum cumparari possit, scilicet, tanquam ejus instrumentum conjunctum, per quod suam operationem exercet; et tanquam subiectum, ipsum in esse sustentans. Inquantum est instrumentum, ab excellentia sensibilis illius sensus corrumpi habet, tanquam a proprio corruptivo, eo quod talis excellentia sensibilis, organi proportionem solvat, per quam est ad operationem sensus idoneum: a valde enim fulgidis, oculi proportio solvitur, quae ad actum visionis eliciendum requiritur: Inquantum vero est subiectum sensus quod est ex contrariis compositum, a qualitatibus activis, calido, silicet, frigido et similibus, habet corrumpi sicut et alia quae ex contrariis sunt composita.

Similiter ergo, sensus dupliciter potest ad corruptionem organi per accidens corrumpi, scilicet, ad corruptionem ejus ut *organum* est, et ad ejus corruptionem, ut est *subiectum*. *Prima* corruptio est propria sensui, quia convenit ei inquantum sensus est, et tali corpore ut instrumento conjuncto ad sentiendum utitur, fitque ab excellentia proprii sensibilis tanquam a proprio corruptivo organi sui et organum est. *Secunda* vero non est sibi propria, sed est sibi et aliis formis accidentalibus communis: commune est enim omni accidenti, ut ad sui subiecti corruptionem corrumpatur: haec autem corruptio organi, ut dictum est, a communibus corruptivis fit, scilicet, a qualitatibus activis, ut naturaliter agunt,

Ex his patet, non esse mentem S. Thomae hoc loco, quod sensus per se absque organi coruptione ab excellentia proprii sensibilis corrumpatur, sed quod ad organi corruptionem corrumpitur, quandoque quidem propria corruptione, quando scilicet organum, inquantum hujusmodi, ab excellentia proprii sensibilis corrumpitur; quandoque vero, corruptione omnibus accidentibus communi, quando scilicet, organum, inquantum subiectum, corrumpitur, corruptione non ab excellentia proprii sensibilis, sed ab aliis agentibus proveniente, secundum quam ipse sensus per accidens corrumpi dicitur, non autem propria corruptione.

Sed circa istam responsionem **dubium** occurrit.

Sensibile enim excellens, si propria corruptione corrumpit sensum per se, hoc non potest nisi per receptionem suae speciei sensibilis in sensu et in organo. Sed species sensibilis existens in sensu, non potest sensum aut organum sensus corrumpere, cum talis species habeat in sensu esse intentionale, intentio autem, naturalem trasmutationem non causet, ut dicitur *1, p. q. 67, a, 3;* et *2. sent. dist. 13, a. 3*: Ergo etc.

Respondetur *negando minorem*. – Ad auctoritatem S. Thomae dicitur, quod licet forma habens esse intentionale, inquantum hujusmodi, non sit corruptiva; aut activa alicujus effectus naturalis secundum se, potest tamen obiectum sensus, talem formam imprimendo, naturalem transmutationem causare. Sicut licet virtus principalis agentis existens intentionaliter in instrumento, non possit ex se in quantum habet tale esse diminutum, effectum principalis agentis causare, ipsum tamen principale agens potest per ipsam, sic existentem in instrumento, operari. Intendit ergo S. Thomas quod intentio secundum se non potest naturalem transmutationem causare; non autem negat quin obiectum per ipsam intentionem organo sensus impressam, organi proportionem solvere possit.

Decimo prob. Intelligibile, inquantum intelligibile, est necessarium et incorruptibile; quod patet ex hoc, quod necessaria sunt secundum se perfecte intellectu cognoscibilia; contingentia

autem nonnisi inquantum sunt incorruptibilia, scilicet, inquantum sunt universalia. Ergo oportet intellectum esse incorruptibilem. — Probatur *consequentia*: quia quod convenit intelligibili, inquantum est intelligibile, oportet convenire intellectui inquantum hujusmodi, quia perfectionem et perfectibile oportet esse unius generis.

Circa illam propositionem: *Necessaria sunt perfecte intellectu cognoscibilia*; advertendum, quod loquitur S. Thomas de ipsis necessariis secundum se consideratis, et de perfectione cognitionis se tenente ex parte intelligentis: necessarium enim, quantum est ex se, natum est intelligi certa cognitione et evidenti, quae est perfecta cognitio ex parte cognoscentis.

« *Quomodo perfectibile et perfectivum sint ejusdem generis, et quomodo hoc sit intelligendum relate ad animam et corpus.* »

Circa *consequentiae* probationem **dubitatur:** quoniam si ideo intellectus est incorruptibilis, quia sua perfectio est incorruptibilis, eo quod *oporteat perfectibile et perfectivum esse unius generis*: sequetur, corpus hominis esse incorruptibile, ejus enim perfectio, scilicet anima intellectiva, est incorruptibilis.

Ad huius evidentiam *considerandum* est, quod perfectio propria alicuius, comparatur ad suum perfectibile, sicut proprius actus ad propriam potentiam: proprius autem actus et propria potentia, in eodem rerum ordine reponuntur; cum oporteat materiam esse proportionatam formae, unde nulla potentia respicit tanquam propriam formam aliquid superioris, aut inferioris ordinis, alioquin non esset proportio inter materiam et formam; sicut materia generabilium non respicit, tanquam proprium actum, formam corporis coelestis, cum illa sit superioris ordinis, utpote quae est completiva totius capacitatis suae materiae, quod complementum, materiae generabilium, per unam formam convenire non potest; neque etiam materia coeli est receptiva alicuius formae generabilium et corruptibilium, quia forma rei generabilis et corruptibilis relinquit materiam in qua recipitur, in potentia ad aliam formam, quod est a materia coeli longe alienum.

Cum ergo inquit S. Thomas, oportere perfectibile et suam perfectionem esse eiusdem generis, per esse ejusdem generis, intendit esse eiusdem ordinis. Sic enim, cum intelligibile, inquantum intelligibile, sit proprius actus intelligentis, inquantum intelligens est, oportet intellectum et intelligibile, inquantum hujusmodi, esse unius ordinis rerum: et ideo, cum intelligibile, ut sic, sit de ordine incorruptibilium, cum sit abstractum a materia individuali, quae est principium corruptionis, necesse est intelligentem, ut sic, esse incorruptibilem.

Istis suppositis, *dicitur ad obiectionem*, ex doctrina S. Thomae, *p. 1. q. 76 a. 5, ad 1*: et in *quaest., de anim., a. 8*, quod anima intellectiva est ejusdem generis, sive ejusdem ordinis cum corpore

humano, quantum ad ea secundum quae tale corpus assumitur, ut perfectibile ab anima; non autem oportet ut sit ejusdem ordinis, quantum ad illud quod consequitur ex necessitate materiae, et non secundum intentionem primam eligentis materiam propter formam. Corpus autem humanum, accipitur ut materia animae intellectivae, inquantum est conveniens instrumentum ad operationes sensitivas, quibus mediantibus accipiat species intelligibiles a rebus; non enim, ut dicitur *1, p.*, ubi supra, *a. 5, ad 2*, animae intellectivae debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se, sed propter sensitivam virtutem. Ut sic autem sunt ejusdem ordinis anima et corpus, quia anima intellectiva requirit organum aequaliter proportionatum, ut est principium sentiendi, et corpus est sic proportionatum, ut sit conveniens ad sentiendum: unde utrumque ponitur in ordine sensibilium, unum quidem sicut actus, alterum vero, sicut potentia; corruptibilitas autem sequitur ex necessitate materiae, eo quod corpus sic aequaliter proportionatum, et ex contrariis mixtum, necessario corrumpatur; et accidit ipsi, inquantum assumitur ut materia talis formae; sicut accidit ferro, ut sumitur tanquam materia serrae, quod rubiginem contrahat; eligeret enim artifex magis materiam ad quam non consequitur talis defectus, si posset inveniri. Ideo, non oportet animam intellectivam et corpus humanum esse ejusdem ordinis quantum ad corruptibilitatem aut incorruptibilitatem, sed bene intelligibile et intellectum, quia corruptibilitas non potest sequi ex aliqua necessitate materiae in intellectu, cum sit immaterialis et immixtus.

Unde, ad rationem, *negatur consequentia*; quia corruptibilitas sequitur corpus hominis ex necessitate materiae. — Propositio autem S. Thomae sic intelligitur: quod perfectionem et perfectibile oportet esse ejusdem ordinis et modi essendi, nisi per accidens aliter eveniat ex necessitate materiae, et praeter agentis primam intentionem.

Undecimo prob. Intellectus non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum existens: quod patet, quia perficitur per scientiam et prudentiam, sedatis animae passionibus, ut dicitur VII Physic. (*text. comm. 20*). Ergo modus substantiae intelligentis est, quod esse suum sit supra motum et tempus. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia unumquodque perficitur secundum modum suae substantiae. — *Secunda* etiam probatur: quia esse cujuslibet rei corruptibilis subiacet motui et tempori.

« *An intellectus perficiatur per motum, sedatis animae passionibus* »

(**Dubium**) Sed videtur ista ratio non concludere: quia licet per cessationem alicujus motus extrinseci, anima per scientiam et prudentiam perficiatur, cum hoc tamen stare potest, quod per motum ipsius intellectus perficiatur anima per prudentiam et sci-

entiam. — Sicut quia per flatum venti impeditur aliquando ne lignum comburatur, ideo non comburitur nisi cessante vento et motu aëris, et tamen cessante motu aëris comburitur lignum per motum ipsius ligni. Similiter, licet ad acquirendam scientiam et prudentiam oporteat sedari animae passiones et perturbationes corporis, quia illae judicium intellectus impediunt, cum fuerint inordinatae, non tamen per hoc necessario habetur, quod cessantibus illis motibus scientia et prudentia adveniat animae absque motu ipsius intellectus.

Ad hujus evidentiam *considerandum,* ex doctrina S. Thomae VII *Physic.,* in exposit., *text. 20,* quod cum intellectus sit in ultima dispositione ad recipiendum speciem intelligibilem, si secundum se consideretur, statim deductis impedimentis, ad praesentiam obiectorum per experimentum acceptorum, informatur specie intelligibili, sicut speculum forma speculari ad praesentiam corporis; quia vero per inordinatas animi passiones et corporis perturbationes, anima ab acquisitione impeditur scientiae, ideo remotis aut sedatis hujusmodi passionibus, statim causantur species in intellectu eorum quorum experimentalis jam est habita cognitio. Et idcirco, subita ista acquisitio scientiae per cessationem motus extrinseci, signum est, quod scientia non acquiritur per motum ipsius intellectus, neque per se requiratur alteratio praecedens, licet requiratur remotio prohibentis; et sic patet, quod intellectus, per se loquendo, perficitur non per motum, sed per hoc quod est aliquid extra motum et tempus existens.

Ad dubium ergo dicitur *primo,* quod non stant simul, per cessationem motus extrinseci animam perfici per scientiam statim, ut intendit S. Thomas, et ipsam per motum acquirere scientiam; quia quod statim remoto impedimento perficitur, non actuatur per motum. — *Ad exemplum* quod adducitur, dicitur, quod non est ad propositum, quia lignum non statim ad cessationem commotionis aëris incenditur, eo quod non sit in ultima dispositione ad formam ignis, sicut intellectus est secundum se in ultima dispositione ad formas intelligibiles et ad scientiam.

Duodecimo prob. Substantiae intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuum. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia naturale desiderium non potest esse frustra, cum natura nihil frustra operetur. — Probatur *antecedens*: Cognoscunt et apprehendunt esse perpetuum; ergo et illud naturaliter appetunt. — Probatur *consequentia* ex comparatione ad ea quae cognitione carent. Illa enim quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum secundum numerum, appetitu consequente illa principia, appetunt esse perpetuum secundum numerum: quorum autem principia habent virtutem ad conservandum esse perpetuum secundum speciem, illa appetunt esse perpetuum secundum speciem. Ergo et

illa quae non cognoscunt esse nisi ut nunc, appetunt esse tantum ut nunc, appetitu sequente cognitionem, non autem esse perpetuum; quae autem cognoscunt esse perpetuum, etiam perpetuum esse appetunt. — Patet *consequentia*: quia et per appetitum sequentem principia naturalia, et per appetitum sequentem cognitionem, inest rebus naturale desiderium essendi; cujus signum est, quod et cognitione carentia, et quae cognitionem habent, resistunt corrumpentibus, unumquodque suo modo.

« *Quid sit esse perpetuum quod substantiae intellectuales apprehendunt, et quid appetitus naturaliter ex apprehensione consequens.* »

Antecedens hujus rationis, ejusque *probationem*, *dupliciter interpretari possumus,* et utroque modo ad mentem S. Thomae.

1°) Ad evidentiam primae interpetrationis sciendum: — *Primo* quod substantias intellectuales apprehendere esse perpetuum, in proposito, est ipsas apprehendere esse absolute: apprehendere autem esse absolute, est apprehendere esse absque aliqua limitatione; et cum dupliciter limitari possit esse, scilicet, sicut actus limitatur per potentiam in qua recipitur, quomodo dicimus esse humanum aut esse angelicum; et sicut mensuratum tempore dicitur limitari ad aliquod tempus determinatum, quomodo dicimus esse unius diei, aut unius mensis, aut unius anni et similia; apprehendere hoc loco esse absolute, et absque limitatione, est apprehendere esse sine determinatione ad aliquam naturam, et sine determinatione ad aliquod tempus, sed solum inquantum est existere in rerum natura. Esse autem sic absolute consideratum, est esse sempiternum et perpetuum *negative,* quia videlicet, nullis terminis durationis clauditur; non autem est *positive* perpetuum, quia sicut abstrahit ab hoc aut illo tempore, ita abstrahit a temporis perpetuitate; consecutive tamen oportet ipsum esse perpetuum etiam *positive,* quia si existeret in natura, ut absolute apprehenditur, et appetitur, cum abstrahat ab omni temporis limitatione, oporteret ut omni tempore necessario duraret; sicut quia abstrahit ab omni natura limitante, oporteret, ut omnem cujuscumque naturae perfectionem essendi contineret; unde se se in Deo concomitantur, esse abstractum omnem essendi perfectionem continens, et esse aeternum ab omni temporis differentia abstractum.

Advertendum *secundo,* quod res apprehensa, non movet appetitum nisi apprehendatur sub ratione boni et convenientis; ideo appetitus rationalis creaturae ad esse absolute, non consequitur ad apprehensionem esse perpetui, nisi inquantum esse absolute apprehenditur sub ratione boni et convenientis.

Fundamentum ergo hujus rationis est, quod quia natura intellectualis, ut sic, apprehendit tanquam bonum et appetibile, esse absolute absque determinatione ad aliquod certum tempus, ideo

appetit esse absolute non cum aliqua determinatione ad aliquod tempus: sic autem appetere esse, est appetere primo ipsum ut sibi convenit perpetuitas, *negative* quidem *primo*, sed *secundario* et consecutive, etiam *affirmative.*

2°) *Secundo,* eam probationem interpretari possumus, ut per esse perpetuum, intelligamus esse cum ipsa perpetuitate consideratum, ut scilicet, contra esse temporale distinguitur. — Et tunc sensus rationis est, quod cum natura intellectualis apprehendat per modum boni et appetibilis ipsum esse cum perpetuitate, non est enim dubium quin perpetuitatem essendi cognoscat, et eam bonam esse judicet, cum nobilissimum ens, qui est Deus, cognoscat esse aeternum; ideo appetit ipsum esse, simul perpetuitatem in essendo appetendo; sicut et ea quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum, appetunt esse cum perpetuitate. Apprehensio enim boni in habentibus intellectum, se habet ad appetitum intellectualem, sicut principium et forma non habentis cognitionem, se habet ad appetitum naturalem.

Sed contra utramque expositionem **dubitatur.**

Contra primam quidem: Quia si ad appetere esse absolute, quod est esse universale et sempiternum *negative*, consequitur appetere esse perpetuum *positive*, ut prima expositio dicit, sequitur quod cognitio qua cognoscitur et apprehenditur esse absolute, sit etiam apprehensio perpetuitatis essendi; ita quod perpetuitas sit pars obiecti cogniti; appetitus enim non fertur nisi in cognitum. Hoc autem est falsum. Quia sicut cum apprehenditur universale absolute, non oportet ut ejus universalitas apprehendatur (licet sit conditio concomitans ipsum universale) ut absolute cognoscitur; ita non oportet quod ad apprehensionem esse absolute, apprehendatur ipsa perpetuitas, etiam *negative* sumpta, licet concomitetur obiectum sic cognitum. Ergo multo minus apprehenditur perpetuitas essendi *positive.*

Contra secundam vero expositionem *arguitur.* — Quia appetitus consequens apprehensionem perpetuitatis, non videtur naturalis: sed magis imperfecta quaedam voluntas, secundum quam voluntas vellet omnes perfectiones, si possibile esset.

Confirmatur, quia secundum hoc sequeretur quod unusquisque homo naturaliter appeteret esse perpetuum; cum unusquisque apprehendat esse perpetuum; quod tamen est falsum, quia tunc quilibet homo esset perpetuus, iuxta rationem hic positam.

Contra ipsum quoque *antecedens*, instari potest ex Scoto, IV, Sent., *dist.*, *43, q.*, *2, ad 1*: — Aut enim arguitur de desiderio naturali proprie dicto: et tunc ad probandum desiderium naturale ad aliquid, oportet probare possibilitatem in illa natura ad illud. Et sic in proposito, ad probandum naturam intellectualem naturaliter appetere perpetuum esse, oporteret prius ostendere in ipsa esse possibilitatem ad esse perpetuum; e contrario arguere, esset petitio principii.

— Aut arguitur de desiderio naturali minus proprie dicto, qui est actus elicitus, et tunc non potest probari, quod aliquod desiderium sit naturale, nisi prius probetur quod ad illud sit desiderium naturale primo modo: et per consequens, nisi prius probetur possibilitas in natura ad illud. Et ideo, ut prius arguebatur, probare possibilitatem naturalem in natura ad illud, ex naturali desiderio, est petere principium.

Ad *primam* harum objectionum dicitur: quod appetitus se habet ad conditionem objecti appetibilis sibi propositi, eo modo quo ad ipsam se habet apprehensio. Si enim apprehendatur tanquam bonum, aut tanquam ratio bonitatis, tunc appetitus fertur in ipsam per se, ut in rem appetitam, aut rationem rei appetitae. Si autem non apprehendatur, sed concomitetur obiectum apprehensum, ut sic, appetitur etiam concomitanter, et tanquam conditio rei appetitae et per aliud, sicut si intellectus apprehendat bonum universale tanquam bonum et appetibile, apprehendendo ipsum ut omnem perfectionem includit, ita quod includere omnem perfectionem sit pars obiecti cogniti, appetitus hanc cognitionem sequens, fertur per se in bonum universale, et in ipsam continentiam omnis perfectionis, tanquam in rem appetitam. Si autem apprehendat communem rationem boni per abstractionem ab omni principio limitante, ad particularem aliquam boni rationem, nihil aliud de ipso bono communi apprehendendo, tunc continentia omnis bonitatis et perfectionis, non est pars obiecti cogniti, sed conditio concomitans obiectum cognitum, et appetitus illam apprehensionem sequens, fertur in continentiam omnis perfectionis, non per se, sed per aliud et concomitanter, inquantum illa est conditio concomitans obiectum appetitum.

Sic ergo in proposito, quia apprehensionem *esse* absolute, absque limitatione ad aliquod tempus, concomitatur perpetuitas essendi *negative,* tanquam conditio obiecti cogniti, ut sic, ideo appetitus ipsius esse absolute, fertur concomitanter tantum in ipsam perpetuitatem essendi *negative* sumptam: et quia in esse sic perpetuo negative, includitur perpetuitas *affirmative* sumpta implicite, quia si poneretur in rerum natura esse absolute ut intelligitur, illud perpetuo duraret, ex quo nullum sibi certum tempus determinaret: ideo in apprehensione esse perpetui *negative*, apprehenditur implicite esse perpetuum *affirmative*, et appetitus esse absolute, appetit implicite esse perpetuum *affirmative*: et sic patet, quod eo modo quo appetitur esse perpetuum, etiam ab intellectu apprehenditur: et e converso sicut apprehenditur, ita appetitur.

Ad evidentiam *secundi dubii*, consideranda est similitudo quam ponit S. Thomas, inter principia naturalia rei, et cognitionem boni: quia scilicet, sicut ad principia naturalia consequitur appetitus essendi naturalis, ita et ad apprehensionem ipsius esse: cujus signum ponit, quia et ea quae cognitione carent, et ea quae cognitionem

habent, resistunt corrumpentibus. Illa quidem secundum virtutem suorum principiorum naturalium, ista autem secundum modum suae cognitionis. Ex hac enim similitudine et comparatione apparet, quod sicut secundum conditionem principiorum naturalium, appetitus illa principia consequens, naturaliter appetit esse, quia quorum principia habent virtutem ad esse perpetuum, illa naturaliter appetunt esse perpetuum: illa vero quorum principia non habent virtutem ad conservandum esse perpetuum, sed usque ad terminatum tempus, non appetunt naturaliter esse nisi tanto tempore, ita secundum modum apprehensionis ipsius esse, oportet esse modum appetendi esse naturaliter, ut illa scilicet quae apprehendunt esse ut nunc, desiderent naturaliter esse ut nunc; quae autem apprehendunt esse perpetuum, desiderent naturaliter esse perpetuum.

Cum ergo *obijcitur*, quod ista est tantum quaedam imperfecta voluntas, hoc *negatur*: nec est simile de esse et de aliis perfectionibus aliarum rerum, quia esse naturaliter appetitur ab unoquoque, suo modo, non autem aliarum rerum perfectiones naturaliter appetuntur ab unoquoque: ideo et naturaliter appetitur ipsum esse secundum modum quo apprehenditur.

Ad *confirmationem* dicitur, quod *consequentia non tenet*: quia apprehensio qua homo apprehendit esse perpetuum, non est operatio totius compositi, quasi a composito immediate elicita, sed est operatio solius animae, secundum quam etiam dicitur homo intelligere, sicut et ab operatione partis totum denominatur. Ideo non oportet, ut ipsum compositum naturaliter appetat esse perpetuum, sed ut sola anima hominis perpetuitatem naturaliter appetat, cujus solius est perpetuitatem apprehendere. — Unde inferius (*cap. 79, prob., 4)* S. Thomas eodem argumento probans animae humanae perpetuitatem, concludit: « consequitur ergo homo perpetuitatem, secundum animam; qua esse simpliciter, et secundum omne tempus apprehendit. »

Ad *tertiam obiectionem* quae sumitur ex Scoto, dicitur, quod accipitur hoc loco appetitus naturalis, ut dicit actum elicitum, necessario cognitionem et apprehensionem boni consequentem. — Cum vero *arguitur*, quod esset petitio principii, *negatur*: quia quod tale desiderium naturale substantiis intellectualibus insit, probatur ex eo, quod apprehendut esse perpetuum; ex hoc autem naturali appetitu, a posteriori concluditur, ipsas esse perpetuas et incorruptibiles.

Tertiodecimo prob. Non potuerunt incipere nisi per potentiam primi agentis. Ergo non possunt desinere esse, nisi per potentiam primi agentis. — Probatur *antecedens*: quia non sunt ex materia quae potuerit praefuisse. — *Consequentia* etiam probatur: quia quae incipiunt et desinunt esse, per eandem potentiam habent utrumque.

Posset autem aliquis, hac ratione motus, **arguere**: Possunt

tales substantiae desinere esse per potentiam primi agentis. Ergo sunt corruptibiles; cujus oppositum hic intenditur.

Respondet S. Thomas *negando consequentiam:* — Tum quia res dicuntur necessariae et contingentes, non per potentiam extrinsecam, sed per intrinsecam. — Tum quia, cum sit eis proprium quod sint perpetuae, non hoc subtrahit ab eis Deus, licet absolute eas annihilare posset, cum enim Deus sit naturae institutor, non subtrahit a rebus quod est proprium naturis earum.

Sed occurrit **dubium** hoc loco: Videtur enim quod hic dicitur, adversari iis quae superius in *secunda ratione* dicta sunt. Ibi enim ostensum est, quod substantiae quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse, et quod impossibile est ut esse desinant, eo quod esse per se consequatur formam. Hic autem dicitur, quod possunt desinere esse per potentiam primi agentis.

Ad hoc *dupliciter* responderi potest: — *Primo,* quod superius intellexit eas non posse desinere esse per potentiam aliquam intrinsecam quo modo dicerentur corruptibiles; huic autem non repugnat, quod desinere possint per potentiam extrinsecam primi moventis, ut hic dicitur. — *Secundo,* potest responderi, quod superius intellexit eas non posse privari esse, ipsis, aut aliquo ipsarum, in natura manentibus, quod est per corruptionem desinere esse. Non potest enim aliquid ipsarum remanere sub non-esse ipsarum, cum sint omnino secundum substantiam simplices. Hic autem vult, quod possint desinere esse per annihilationem, in qua nihil rei annihilatae remanet in natura. — Constat autem haec nullam inter se contradictionem habere.

Confirmatur conclusio auctoritate Psalm. CXLVIII, *Laudate Dominum de coelis.* Ubi enumeratis angelis et coelestibus corporibus subiungitur: *Statuit ea in aeternum et in saeculum saeculi.* — Et Dionysius etiam, IV Cap. *de Div. Nom.* ait: «Quod propter divinae bonitatis radios substiterunt intelligibiles et intellectuales substantiae, et sunt, et vivunt, et habent vitam indeficientem et imminorabilem ab universa corruptione et generatione, quod, morte mundae existentes, et elevatae ab instabili et fluxa variatione.»

CAPUT LVI.

UTRUM SUBSTANTIA INTELLECTUALIS POSSIT UNIRI CORPORI, ET PER QUEM MODUM.

Postquam determinavit S. Thomas de substantia intellectuali quantum ad ejus naturam, incipit de ipsa quantum ad unionem ejus ad corpus determinare.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit, aliquam intellectualem substantiam uniri corpori. *Secundo* ostendit, praeter hanc, esse alias corporibus non unitas. (*cap. 91*).

Quantum ad *primum*, *duo* facit: *Primo* ostendit, animam rationalem uniri corpori. *Secundo* inquirit, quali corpori uniatur (*cap. 20*).

Circa *primum*, *tria* facit: *Primo* agit de ipsa unione animae intellectivae ad corpus, secundum se. *Secundo*, de duratione ipsius, ante, et post unionem (cap. 79). *Tertio*, de ejus productione dictam unionem causante (*cap. 85*).

Circa *primum, duo* facit: *Primo,* determinat de ipsa substantia animae intellectivae unitae. *Secundo,* de potentiis ejus, quae sunt intellectus possibilis, et intellectus agens (*cap. 73*).

Quantum ad *primum,* duo facit: *Primo* ostendit, quid in hac difficultate sit manifestum. *Secundo,* quid sit dubium, circa medium praesentis capituli.

Quantum ad primum, ponuntur *tres conclusiones,* quarum,

Prima est: **Substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum mixtionis.**

Probatur primo: Substantia immaterialis non communicat in materia cum corporalibus, cum sit immaterialis. Ergo non ad invicem alteratur. Ergo non miscetur. — Probatur *prima consequentia*: quia non contingit esse invicem alterata, nisi quae communicant in materia, quae possunt esse activa et passiva ad invicem. — *Secunda* quoque probatur: quia quae miscentur, oportet ad invicem esse alterata.

Secundo prob. Quae miscentur, mixtione jam facta, non manent actu; sed virtute tantum. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: — Tum quia si manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum: — Tum etiam signo: quia corpus mixtum ex elementis, nullum illorum est. — *Consequentia* quoque probatur: quia substantiae intellectuales sunt incorruptibiles.

« *Quomodo miscibilia in mixto dicantur virtute manere* ».

Ad evidentiam hujus propositionis: *Quae miscentur, mixtione jam facta, non manent actu, sed virtute tantum, ut de elementis in mixto patet*: — Sciendum, quod ista propositio sumitur ex Philosopho in Libro de Generatione (I. *text., comm., ult.*), ubit enet, in vera mixtione oportere unumquodque miscibilium corrumpi, et ex ipsis sic corruptis, aliquod tertium generari, propter quod inquit in Secundo, quod si gutta vini mille amphoris aquae apponatur, non fit vera mixtio, sed corruptio: quia videlicet, gutta vini, speciem amittit, et in aquam transmutatur. In mixtione autem non oportet unum miscibilium in aliud converti, sed oportet utrumque corrumpi, et in quoddam medium commune converti.

Quomodo autem dicantur miscibilia in mixto *virtute* manere, *dupliciter* a Thomistis exponitur.

1°) Quidam enim sic intelligunt, quod ex qualitatibus elementorum remissis, resultat qualitas media realiter composita ex partibus diversarum rationum, utpote habens aliquid formaliter de calore, et aliquid de frigiditate, et sic de aliis; ita quod quandoque una ejus pars intenditur, et alia remittitur; et secundum hoc, mixtum magis appropinquat ad hoc elementum vel illud.

Habet autem haec opinio fundamentum ex verbis S. Thomae. — *Primo,* quia *1, p. q. 76, a. 4, ad 4,* inquit, quod in mixto manent qualitates propriae elementorum, sed remisse, in quibus est virtus formarum elementarium. — *Secundo,* quia, *de malo q. 5, a. 5, ad 6,* dicit, quod contrariae qualitates in corpore mixto regulantur, et conservantur ne se invicem corrumpant per formam substantialem. — *Tertio,* quia in tractatu qui intitulatur: *Quomodo elementa maneant in mixto,* inquit, quod remissis excellentiis qualitatum elementorum, ex eis constituitur qualitas media, quae est propria qualitas corporis mixti, differens in diversis secundum diversam mixtionis proportionem. — *Quarto,* quia *4, sent. dist. 44, q. 1, a. 1, quaestiunc. 1, ad 4,* inquit, quod forma mixtionis est qualitas resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus.

Potest etiam hoc haberi ex ipso in fine I, Lib., *de Generatione (lect. 23, sup. text. ult.)*, ubi exponens illa verba: « Mixtio est miscibilium alteratorum unio »: inquit, quod haec alteratio, solum est intelligenda in virtutibus, sive qualitatibus eorum. Sed si alteratio sumatur improprie, mixtio est miscibilium alteratorum, id est, corruptorum secundum formas unio. — Hoc enim, sic intelligi potest, quod ipsae substantiae quae miscentur, non proprie uniuntur quasi remanentes in sua substantia alterante, immo corrumpuntur et desinunt esse. Sed qualitates eorum sunt illae quae uniuntur, et remanent alteratae, id est, remissae ab earum excellentiis; et sic constat qualitatem mixtionis esse quid compositum ex qualitatibus mixtorum remissis, et ad medium redactis. — Potest etiam haberi

hoc ex Aristotele III Top. *cap. 9*, ubi dicit: « albius esse quod est nigro impermixtius »; ubi videtur velle quod in medio, extrema actu contineantur.

2°) Alii vero dicunt, ex qualitatibus elementorum corruptis, generari mediam qualitatem, actu quidem simplicem, utpote in qua non sit actu diversitas caliditatis et frigiditatis, aut aliarum qualitatum; sed virtualiter multiplicem, inquantum in ipsa virtualiter qualitates elementorum continentur. — Hanc autem esse mentem S. Thomae probant ex verbis ipsius in *3, sent., dist. 14, a. 2. q. 3, ad 1,* ubi ait, quod in minus albo nihil est nigredinis, sed albedo minus intensa: ex quo videtur velle, quod in medio non sint extrema in actu.

Utraque harum opinionum sustentari posset etiam in doctrina S. Thomae.

Tenendo enim *primam opinionem,* quam etiam tenet Capreolus, *2, sent. dist. 15*, in resp. *ad ult. contra 2 concl.;* — Ad id quod obiicitur in contrarium ex verbis S. Thomae, *dupliciter* responderi potest.

Primo, quod non est eadem ratio de qualitatibus elementorum, et de colore; quia illae sunt qualitates primae, color autem est qualitas secunda, ex diversa mixtione qualitatum primarum diversimode resultans.

Secundo, quod intelligit S. Thomas de minus albo, quod cum magis albo est ejusdem speciei; non autem de minus albo quod est alterius speciei ab albo, ut est rubeum, aut viride, quod est proprie medium inter album et nigrum, quemadmodum qualitas complexionis sive mixtionis est media inter qualitates elementorum. In tali enim minus albo, est etiam aliquid nigredinis.

Tenendo autem *secundam opinionem,* dici potest ad auctoritates superius adductas, quod sufficit ad mentem S. Thomae, qualitates elementorum in qualitate complexionali virtualiter contineri. — Ad Aristotelem vero, dici potest, quod per nigrum non intelligit qualitatem, sed albedinis privationem. Sensus enim verborum ejus est, quod albius dicitur quod minus de privatione albedinis habet, hoc est, quod perfectiorem habet albedinem.

Secunda conclusio est: **Substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie dicti.** — Patet, quia talis contactus non est nisi corporum.

Corollarium: Non potest ex intellectuali substantia et corpore fieri unum continuatione, aut compositione, aut colligatione, quia videlicet, haec sine contactu fieri non possunt.

Tertia conclusio: **Possibile est substantiam intellectualem uniri corpori secundum contactum virtutis.** — Quia talis tactus in agendo consistit, substantiae autem intellectuales

agunt in corpora et movent ea, cum sint immateriales et magis in actu existentes.

Ad hujus autem manifestationem, ponitur in littera *triplex differentia*, inter tactum secundum virtutem, et tactum corporeum. — 1) Contactu enim virtutis indivisibile potest tangere divisibile. — 2) Fit talis contactus non solum secundum ultima, sed etiam secundum totum. — 3) Est quoque ad intima, facitque substantiam tangentem esse intra id quod tangitur. — Quorum nullum in tactu corporeo invenitur.

Advertendum, circa *secundam* et *tertiam* differentiam, quod potentia passiva secundum quam aliquid corporeum dicitur pati a substantia spirituali, aut moveri, est potentia substantiae compositae non autem extremitatis quantitativae: quoniam superficies, secundum se, non habet potentiam ad patiendum, licet substantia sit in potentia ad colores mediante superficie. Sicut enim accidens per se non habet esse, ita sibi non convenit proprie pati; et quia potentia rei compositae est sibi intrinseca, ideo cum substantia ibi sit, ubi operatur, oportet ut substantia spiritualis quae corpus tangit, sit illi intrinseca, et per ipsam incedat, sua, scilicet, virtute tangendo; cum non sit aliquid ipsius corporis quod ipsam intellectualem substantiam impediat, quin intrinsecus possit operari, sicut moles corporis impedit ne aliud corpus ipsum quantum ad intrinseca tangat. — Quomodo autem substantia intellectualis sit in loco per contactum virtutis, dicetur in III Libro.

Quantum ad secundum ostendit S. Thomas quod in ipsa difficultate *dubium* sit.

Et **primo** *ostendit rationem dubitandi*, cum enim ex solo contactu virtutis non fiat unum simpliciter, cum esse unum in agendo et patiendo non sit esse unum simpliciter, non sufficit ad hoc, ut dicatur substantia intellectualis uniri simpliciter corpori, quod sibi uniatur secundum virtutem, sed oportet quod ex ipsa et corpore fiat unum; aut sicut continuum, aut sicut ratione unum. Certum est autem, quod ex substantia intellectuali et corpore non potest fieri unum sicut indivisibile, cum sint duo; nec continuitate, cum scilicet non habeant quantitatem. — Relinquitur ergo hoc solum *inquirendum: Utrum ex ipsis possit fieri unum simpliciter, sicut quod est ratione et essentia unum.*

Et quia ex duobus permanentibus non fit ratione unum, nisi sicut ex materia et forma, **dubitatio** est: — *Utrum substantia intellectualis, alicujus corporis forma substantialis esse possit.*

Secundo, *ingreditur difficultatis motae inquisitionem.* Circa quod *quatuor* principaliter facit. *Primo* enim ponit rationes ad partem falsam. *Secundo*, opiniones aliorum narrat in Capitulo sequenti. *Tertio*, determinat veritatem (*cap 68*). *Quarto*, rationes in oppositum adductas solvit (cap. 69).

Ponit ergo primo *quinque rationes* ostendentes, quod non potest substantia intellectualis corpori uniri ut forma substantialis, quarum:

Prima est: Quia ex duabus substantiis actu existentibus, non potest fieri aliquid unum.

Secunda: Quia substantia intellectualis et corpus, sunt diversa genera, forma autem et materia in eodem genere continentur.

Tertia: Quia sequetur, quod substantia intellectualis non sit immaterialis, quia suum esse erit in materia.

Quarta: Quia intellectus ostenditur a philosophis esse separatus a corpore.

Quinta: Quia sequitur, quod operatio substantiae intellectualis sit communis corpori sicut et esse eius.

CAPUT LVII

POSITIO PLATONIS DE UNIONE ANIMÆ INTELLECTIVÆ AD CORPUS.

Positis rationibus quibus aliqui probabant substantiam intellectualem non posse esse corporis formam, nunc de opinionibus taliter opinantium disputat S. Thomas.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* namque disputat contra opiniones aexistimantium animam intellectivam (propter quam haec est mota difficultas) esse substantiam immaterialem. *Secundo*, contra opiniones aexistimantium ipsam aliquam materialem dispositionem esse (*cap. 62*).

Circa primum, *duo* facit, secundum quod contra duas Platonis opiniones disputat. *Primo* enim inquirit an anima intellectiva corpori uniatur tantum ut motor. *Secundo*, utrum in nobis sit distincta ab anima vegetativa et sensitiva, in *Capitulo sequenti.*

Quantum igitur ad *primum*: — Cum teneret Plato animam intellectivam non esse formam substantialem corporis humani, ut naturam hominis salvaret, dixit, quod corpori unitur tantum per contactum virtutis, ut narrat Gregorius Nissenus in suo libro quem de anima fecit. Dicebat enim animam esse in corpore sicut nautam in navi.

Contra quam positionem arguere volens S. Thomas; *Primo* probat, quod non unitur anima intellectiva corpori ut motor tantum. *Secundo* quod illi unitur ut forma.

Quantum ad primum.

Arguit primo sic: Sequitur ex hac positione, quod homo

non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens: quia secundum contactum virtutis non fit unum simpliciter, ut superius est ostensum (*cap, 56*). Ex anima autem et corpore fit homo; hoc autem est incoveniens. Ergo etc.

Si dicatur, ut dicebat Plato, quod homo non est ex anima et corpore, sed est ipsa anima utens corpore, sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento:

Contra hoc arguitur *dupliciter*:

Primo: Sequeretur, quod homo et animal non essent aliqua sensibilia materalia, quia anima non est aliquid sensibile materiale. Hoc autem est falsum. Ergo etc.

Secundo: Sunt aliquae operationes communes animae et corpori, ut timere, irasci, sentire et hujusmodi, cum accidant secundum transmutationem alicujus determinatae partis corporis. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia impossibile est, quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una secundum quod egreditur ab agente, licet possit esse una ex parte operati: cum enim actio sequatur formam et virtutem, oportet quorum sunt diversae formae et virtutes, sint etiam actiones diversae.

Si dicatur, secundum Platonis sententiam, quod praedictae operationes sunt communes animae et corporis; animae quidem sicut moventis, corporis autem sicut moti: non est autem inconveniens moventis et moti, quamvis sint diversa secundum esse, eaundem esse actum.

Contra arguitur: — 1° Tum quia anima sensitiva non se habet in sentiendo, sicut agens et movens corpus, sed sicut quo patiens patitur a sensibilibus, quod impossibile est esse diversum secundum esse a patiente. Carentia enim sensu non patiuntur a sensibilibus eo modo passionis qui ad sentiendum requiritur. — 2° Tum quia secundum hoc, anima sensitiva habebit aliquam operationem propriam. Licet enim motus sit communis actus moventis et moti, alia tamen operatio est facere motum, et alia operatio recipere motum. Et sic sequitur, quod habebit propriam subsistentiam, et per consequens, non destruetur destructo corpore, sed erit immortalis, quod improbabile videtur, ut inferius ostendetur (*cap. 82*), licet ab opinione Platonis non discordet.

« *Quomodo sensus sit potentia passiva.* »

Advertendum, circa *primam improbationem* solutionis datae, quod licet sensus sit potentia passiva, et ideo necesse sit, ut *sentire sit quoddam pati,* et moveri a sensibilibus exterioribus, ut dicitur II *de Anim.* (*text. comm. 51*), et per consequens, quod in sentiendo sensus non se habeat ut movens, sed ut potentia mota, et sicut id quo organum movetur spirituali motione; non tamen sic dicitur potentia passiva sensus, et sentire, moveri, et pati, quasi

sensus nullum habeat actum qui sit operatio: hoc enim manifeste falsum esse constat, eo quod sensatio operatio quaedam sensus sit, qua judicat de sensibili. Sed cum *dupliciter* comparari possit potentia ad suum obiectum: aut secundum quod absolute in natura est, aut secundum quod jam est per suam similitudinem potentiae unitum, dicitur proprie aliquid *potentia passiva* aut *activa,* per comparationem ad obiectum in natura consideratum, non autem ut consideratur tanquam per suam similitudinem unitum potentiae. Nam si potentia sit ipsius obiecti transmutativa, dicitur potentia activa (comparatur enim ad obiectum sicut agens ad patiens) sicut potentia calefactiva ignis est potentia activa, quia est transmutativa calefactibilis. Si autem ipsa potentia sit ab obiecto transmutabilis, sic est passiva, eo quod ad obiectum comparetur sicut patiens ad agens. Ex hoc autem, quod potentia comparatur ad suum obiectum ut est in natura, sicut patiens ad agens, sequitur, quod similitudo obiecti in potentia recepta, comparatur ad ipsam potentiam sicut actus et forma ad subiectum: et quia non inconvenit subiectum et actum ejus simul ad unam operationem productive concurrere, ideo nihil prohibet aliquam potentiam esse passivam, et tamen simul cum similitudine obiecti in ipsa recepta ad aliquam operationem convenire; sicut calefactibile simul cum forma caloris in ipso causata a calido, potest calefacere.

Sic igitur, sensus est potentia passiva, qua organum a sensibili patitur per receptionem speciei sensibilis, et tamen est principium operationis sentiendi. Et ideo, quum dicitur a Philosopho, quod sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus, non est sensus, quod ipsum moveri a sensibilibus sit essentialiter sentire, (non enim sentire est recipere nisi antecedentis, sed operari, quia est judicare de re sensibili) sed est sensus, quod sentire, si in ratione transmutationis consideretur, non convenit ex hoc, quod sensus organum aut obiectum transmutet, sed ex hoc, quod sensus et organum a sensibilibus transmutatur. Non enim sentire potest sensus, nisi obiecti similitudinem in se recipiat, quod est moveri et pati.

In secunda improbatione, cum dicitur: *Quod alia operatio est facere motum et recipere motum;* notandum, quod operatio non accipitur hic pro actu producto ab eo cujus dicitur operatio, (recipere enim motum non est actus productus a mobili); sed juxta ea quae dicuntur in III Lib. hujus, Cap., 22, accipitur operatio, prout ultimum, per quod unaquaeque res ordinatur ad suum finem, dicitur ejus operatio, secundum quem modum calefieri et secari, dicitur operatio calefactibilis et secabilis.

Circa fundamentum rationis principalis, videlicet, quod: *impossibile est ut diversorum secundum esse, sit una operatio secundum quod egreditur ab agente, licet possit esse una ex parte operati;* **dubium** occurrit. Si enim actio, ut superius *(cap. 1)* est determi-

natum, nihil absolutum ponit in agente, sed est tantum motus ipse qui recipitur in passo; si actio est una ex parte operati, necesse est, ut etiam sit una secundum quod egreditur ab agente.

Respondetur, sustinendo quod actio nihil absolutum ponat in agente, quod licet actio *materialiter* dicat tantum motum vel mutationem in passo receptam, *formaliter* tamen connotat respectum originis in agente. Et ideo, ubi plura agentia ad unum effectum concurrunt, licet motus sit unus, respectus tamen originis sunt plures in pluribus agentibus; unde potest dici ibi esse unam actionem materialiter, sed plures formaliter. Et sic intelligitur exemplum S. Thomae, cum inquit, quod multis trahentibus navem, ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum; sunt enim multae formaliter propter diversos impulsus, idest, diversas applicationes virtutum ad trahendum, in quo significatur esse diversos respectus originis in ipsis trahentibus navim, sicut sunt diversae virtutes; quamvis materialiter sit una actio. Intelligit ergo S. Thomas propositionem assumptam, de unitate formali actionis, quae resultat ex unitate respectus importati per actionem, non autem de unitate materiali, de qua procedit obiectio.

Secundo arg. *principaliter*: — Sequitur, quod corpus et ejus partes non consequuntur speciem ab anima. Ergo abeunte anima, corpus et ejus partes remanebunt ejusdem speciei. Hoc autem esse falsum constat, quum tunc nulli partium propria operatio insit quae speciem consequitur. Ergo non unitur anima corpori tantum ut motor. — Probatur *sequela*: quia mobile non sortitur formaliter speciem a suo motore ut sic.

Tertio arg. Corpus non habebit esse per animam, quia mobile non habet esse per suum motorem, qui scilicet, sit motor tantum. Ergo nec vivet per animam, quia vivere viventibus est esse. Hoc est falsum. Ergo etc.

Quarto arg. Sequitur, quod in unione animae ad corpus, non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio, et per consequens mors non erit corruptio animalis. — Probatur *consequentia*: quia mobile non generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per ejus separationem corrumpitur, cum mobile non dependeat a motore ut sic, secundum esse, sed tantum secundum moveri.

Quinto arg. Erit in potestate animae separari a corpore cum voluerit, et iterum uniri ei cum voluerit. Quod patet esse falsum. — Probatur *consequentia*: quia secundum Platonem anima movet corpus sicut movens seipsum *(10 de Repub.)*: movens autem seipsum in se habet movere et non movere. Si ergo non unitur corpori nisi ut motor, poterit uniri et non uniri ei ut voluerit.

Quantum ad secundum. Probat S. Thomas quod anima unitur corpori ut forma. Et.

Arguit primo sic: Per animam corpus fit actu ens, de potentia ente. Ergo etc. Probatur *antecedens*: quia semen ante animationem est vivens tantum in potentia, per animam autem fit vivens actu. — *Consequentia* etiam probatur: quia quo aliquid fit de potentia ente, actu ens, est forma et actus ipsius.

« *An semen in generatione, sit in genere causae efficientis aut materialis* ».

Circa probationem *antecedentis*, **dubium** occurrit. Nam ut habetur, II, Physic., (*text. comm. 31*) et V, Metaph., (*text. comm. 3*); semen se habet in generatione ut efficiens: materia autem et efficiens non coincidunt in idem numero: ergo semen non est materia viventis, cujus oppositum videtur velle S. Thomas cum inquit: semen ante animationem vivere tantum in potentia, per animam autem fieri vivens actu.

Ad hujus evidentiam *sciendum*, quod opinio Aristotelis, ut patet Lib. I. *de Gener. Animal.*, (*c. 18 et 20*), fuit, semen animalis non concurrere ad generationem ut materiam, sed tantum ut agens, inquantum in ipso est virtus generantis: unde et II, Physic., et V, Metaph., (*ubi supra*) semen ponit in genere causae efficientis. — Alii autem ponunt, semen concurrere ad generationem sicut materiam ex qua per multas trasmutationes formatur corpus. — Sequendo ergo opinionem Aristotelis, non potest intelligi quod hic dicitur, de semine a generante deciso, sed intelligendum est nomine seminis, sanguis menstruus, ex quo corpus animalis perfecti generatur, aut quodcunque aliud se habens ut materia proxima generationis rei viventis. — Sed si aliorum opinionem sequi voluerimus, possumus dicere ex doctrina S. Thomae *de pot. q. 3, a. 9* et *11*, in responsionibus *ad argumenta*, et inferius in hoc II Lib., Cap. 89, quod semen animalis concurrit et effective et materialiter ad generationem, secundum diversa quae in ipso reperiuntur. Est enim in semine corpulenta substantia, ex qua multotiens transmutata, corpus formatur; et quantum ad hoc, semen se habet ut materia. Est etiam spiritus in ipso contentus, in quo est virtus formativa, sicut in proprio subiecto, et qui non destruitur, sed permanent etiam perfecta generatione; et quantum ad hoc, effective ad generationem concurrit.

Loquitur ergo S. Thomas, si hanc opinionem sequi velimus, de semine quantum ad ejus corpulentam substantiam, non autem quantum ad spiritum in ipsa contentum. Et sic patet, quod non sequitur, materiam et agens, coincidere in idem numero.

Secundo arg. Vivere et sentire attribuitur animae sicut principio vitae et sensus. Ergo anima est forma corporis. — Probatur

consequentia: quia cum esse et operari sit conjuncti, duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam: ergo si vivere attribuitur animae sicut principio, corpori autem sicut materiae, ipsa anima erit corporis forma.

Tertio arg. Pars animae se habet ad partem corporis, sicut forma et actus ejus. Visus enim est forma oculi. Ergo anima est forma et actus corporis. — Probatur *consequentia*: quia ita se habet tota anima sensitiva ad totum corpus, sicut pars ad partem.

Adverte, quod loquitur S. Thomas de parte potentiali animae, non autem integrali, aut essentiali, quia anima hujusmodi partes non habet, saltem anima perfectorum animalium.

Adverte etiam, quod oculus *dupliciter* considerari potest: *Uno modo*, materialiter, quantum scilicet, ad substantiam suam, et sic visus non est forma, et actus eius (loquor de forma oculi constitutiva) sed ipsa animae substantia. *Alio modo* formaliter, ut est organum et instrumentum animae quo animal videt, et sic visus est forma oculi constitutiva. Est enim oculus ad videndum aptus propter potentiam visivam, unde si ipsa potentia visiva sit privatus, non potest esse instrumentum ad videndum, et non est amplius formaliter oculus, licet possit materialiter manere oculus. Loquitur ergo S. Thomas hoc loco, de oculo secundo modo, non autem primo.

CAPUT LVIII.

QUOD NUTRITIVA, SENSITIVA, ET INTELLECTIVA, NON SUNT IN HOMINE TRES ANIMÆ.

Quia ad praedictas rationes quibus probatum est, animam esse formam corporis, posset aliquis respondere, secundum opinionem Platonis, quod non est in nobis eadem anima nutritiva, sensitiva et intellectiva; et ideo, licet sensitiva sit forma corporis, non tamen sequitur intellectivam corporis formam esse; ostendit S. Thomas, hanc positionem Platonis impossibilem esse, scilicet, quod sensitiva, nutritiva, et intellectiva, sint in nobis tres animae, et:

Arguit primo sic: Hoc dato, sequeretur, has praedicationes esse per accidens: Homo est animal; et: animal est vivum. Sed hoc est falsum, quia homo, secundum quod est homo, est animal, et animal, secundum quod est animal, est vivum. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia quae attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, praedicantur de se invicem per accidens, sicut album dicitur musicum per accidens, quia Socrati accidit albedo et musica; secundum autem animam intellectivam dicimur homi-

nes, secundum sensitivum animalia, secundum nutritivam viventia: Ergo etc.

Si negatur *consequentia*, quia licet animae sint diversae, tamen ad invicem ordinem habent, et sic potest esse praedicatio per se:

Contra arguitur, quia tunc praedicatio non erit secundum illum modum dicendi *per se*, qui accipitur secundum formam, sed secundum eum qui accipitur secundum materiam et subiectum. Hoc autem est impossibile. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia ordo nutritivi ad sensitivum, et sensitivi ad intellectivum, est sicut ordo potentiae ad actum. — Probatur etiam *falsitas*: quia in isto modo dicendi *per se*, quod est formale, praedicatur *per se* de subjecto, et subjectum ponitur in diffinitione praedicati; quorum neutrum invenitur, cum dico: Homo est animal: immo, est e contrario.

Advertendum, ex doctrina S. Thomae I, *Poster.*, quod, primus modus *per se*, accipitur secundum habitudinem formae et essentiae: quia videlicet, praedicatum est de essentia subjecti, et ideo ponitur in eius diffinitione. Secundus autem sumitur secundum habitudinem subiecti et materiae, inquantum videlicet, praedicatum non est de essentia subiecti propositionis, sed id de quo praedicatur, est eius materia et subiectum. Constituitur autem hic modus *per se*, ex eo quod forma subiecti est praeambula formae praedicati, et forma praedicati naturaliter sequitur formam subiecti, sicut risibilitas humanitatem naturaliter consequitur, et ideo, hoc modo subiectum ponitur in diffinitione praedicati. — Propterea, bene inquit S. Thomas, quod si propter ordinem formarum est praedicatio *per se*, cum dicitur: homo est animal: aut: animal est vivum; ibi non erit praedicatio *per se* primi modi, quae accipitur secundum formam vel essentiam, sed secundi modi, quae accipitur secundum materiam et subiectum; quia videlicet, praedicatum tunc non est de essentia subiecti, quae est eius forma totalis, sed tantum est ibi ordo *per se*, propter naturalem ordinem formae subiecti, et formae praedicati, ex quo secundus modus *per se* constituitur.

« *Utrum animal, dictum de homine, se habeat ad illum sicut formale ad materiale, vel e converso* ».

Sed occurrit **dubium** circa hanc rationem: Videtur enim velle S. Thomas, quod cum secundum istum modum *per se*, qui est secundus, oporteat formale praedicari de subiecto *per se*, oportet hominem praedicari *per se* de animali, quia est formale respectu animalis; cum intellectivum, a quo homo est homo, comparetur ad sensitivum, a quo sumitur animal, sicut formale ad materiale. — Contra hoc autem videtur esse, quia omne diffiniens comparatur ad diffinitum, sicut formale ad materiale. Ponit enim Philosophus et S. Thomas in II. *Physic.*, et *V Metaph.*, diffinientia in genere causae formalis; et sic non videtur quod propter ordinem formarum oporteat hominem de animali praedicari tanquam formale, sed magis

e converso, cum animal sit formale respectu hominis; unde non videtur excludi a secundo modo *per se* haec propositio: Homo est animal; quia praedicatum non comparatur ad subiectum, sicut formale ad materiale,

Ad hujus difficultatis solutionem, *considerandum,* quod *aliter* loquendum est de istis terminis: Homo est animal: si ponantur in homine plures animae, et *aliter* si ponatur una tantum anima:

Nam, si ponantur plures animae, tunc alia erit forma a qua homo dicitur homo, et alia a qua dicitur animal; et cum anima sensitiva a qua sumitur animal, comparetur ad intellectivam a qua sumitur homo, sicut potentia ad actum, et sicut imperfectum ad perfectum, cum prior generatione sit; prius enim generatur animal quam homo, ideo animal ad hominem sicut materiale ad formale comparatur, non sicut formale ad materiale. Et quod dico de animali respectu hominis, idem de omni superiori est dicendum, si superius et inferius a diversis rei formis sumantur, nam semper forma a qua sumitur superius, comparatur ad formam a qua sumitur inferius, sicut imperfectum ad perfectum et sicut potentia ad actum.

Si autem ponatur una et eadem anima in re esse, a qua sumitur natura generis et speciei, aliter de ipsis terminis est dicendum. *Dupliciter* anim accipi possunt. *Uno modo,* quantum ad ipsam naturam significatam. *Alio modo,* quantum ad id a quo sumitur ratio talis naturae, quantum ad ipsam naturam significatam. — *Iterum, dupliciter* considerari possunt ex doctrina S. Thomae in tractatu, *De ente et essentia* (*cap. 3*). *Uno modo,* secundum quod animalis natura consideratur cum praecisione alterius perfectionis. *Alio modo,* secundum quod consideratur sine tali praecisione, sed ut implicite includens perfectiones specificas. Si itaque consideretur animalis natura, ut implicite continens perfectiones specificas, sic animal comparatur ad hominem, sicut genus et sicut causa formalis, quia sic dicit hominis essentiam quae est ejus forma. Si autem consideretur cum praecisione alterius perfectionis, sic non est genus hominis, sed ejus pars; est enim homo compositus ex sensitivo et intellectivo; non est autem pars formalis, sed materialis, quia intellectivum est actualius et perfectius sensitivo. — Similiter, si consideretur quantum ad id a quo sumitur ratio utriusque, sic iterum, animal non habet rationem formalis, sed materialis in comparatione ad hominem, quia sensitivum a quo sumitur ratio animalis, est materiale respectu intellectivi a quo sumitur ratio hominis.

Advertendum tamen, quod non omne habens rationem formae alterius, comparatur ad ipsum, sicut formale ad materiale, sed tantum quando comparatur ad ipsum, sicut una pars ad aliam partem; dicimus enim, animam intellectivam esse formam hominis, inquantum dat ei esse specificum, et hominis essentiam complet, non tamen homo comparatur ad animam intellectivam, sicut materia

ad formam, sed sicut totum ad partem formalem. — Sic ergo dicendum est, quod animal et omne superius, ut implicite continet specificas perfectiones, comparatur ad suum inferius, sicut forma, inquantum significat naturam et essentiam inferioris, quae per formam completur: et propter hoc a Philosopho et S. Thoma ponuntur partes diffinitionis, quae scilicet, in recto praedicantur de diffinito in genere causae formalis. Ut autem excludit alias perfectiones, et quantum ad id a quo sumitur ratio nominis, non comparatur ad inferius ut forma, sed ut pars materialis ejus, respectu alterius partis.

Unde, **ad dubium** dicitur, quod id quod hic dicitur a S. Thoma, non contradicit iis quae alibi ab ipso, et a Philosopho dicuntur. Nam hic loquitur de animali, ut consideratur quantum ad id a quo sumitur ratio animalis. Sic enim, cum in secundo modo *per se,* de quo sermonem facit, oporteat ut forma a qua sumitur praedicatum, comparetur ad formam a qua sumitur subiectum, sicut actus ad potentiam, et sicut formale ad materiale; ideo, si animal de homine praedicaretur in secundo modo *per se,* necesse esset, ut id a quo sumitur animal, compararetur ad id a quo sumitur homo, sicut formale ad materiale, quod cum falsum sit, ideo ibi non est secundus modus *perseitatis.* Hoc autem non tollit, quin quantum ad naturam significatam, ut implicite perfectiones specierum continet, ad hominem comparetur, non quidem sicut forma ad materiam, sed sicut forma totius ad id quod per talem formam constituitur.

« *Scoti responsiones, earumque solutio* ».

Sed ad hanc rationem S. Thomae respondendo, Scotus in IV, Sent. *dist. 11, q. 3,* dicit *duo.*

Primum est, quod prima facie non videtur haberi ex hac ratione, nisi quod praedicatum acceptum a forma posteriore, non praedicatur *per se,* de eo quod sumitur a forma priore; et sic non habetur, nisi quod haec non est *per se*: Animal est homo: quod conceditur.

Secundum est, si etiam dicatur per hanc rationem concludi, nec etiam e converso esse propositionem *per se*: dicendo: Homo est animal: quod id quod praecise accipitur a forma posteriore, et quod praecise sumitur a forma priore, sic se habent, quod unum *per se* de alio non praedicatur; si autem unum sumitur a forma posteriore sed non praecise, et aliud a forma priore, potest inter illa esse praedicatio *per se:* et ideo, nec genus de differentia, nec differentia de genere per se praedicatur; quia unum sumitur a forma priore, et alterum a forma posteriore praecise: sed bene genus de specie *per se* praedicatur; quia et si species importet differentiam ultimam, tanquam principalem in sua ratione, non tamen praecise importat illud, sed cum hoc, rationem generis tanquam de per se conceptu ejus.

Resp. — Sed quod neutrum horum tollat vim rationis, facile videri potest, ex ipsa rationis forma.

Primum quidem, constat non esse ad propositum rationis, quia non deducit ratio S. Thomae ad hoc, quod ista non sit *per se*: Animal est homo: sed quod haec non est *per se*: Homo est animal: aut ista: Animal est vivum: et arguit, quia si ista propositio: Homo est animal: et Animal est vivum: est *per se,* propter ordinem formarum subiecti et praedicati, non potest esse in primo modo *per se,* sed tantum in secundo, in quo attenditur naturalis sequela et ordo formarum. Sed nec in secundo modo potest esse, quia in illo modo, praedicatum, quantum ad id a quo sumitur, est formale respectu subiecti, et subiectum ponitur in diffinitione praedicati; neutrum autem est cum dicitur: Homo est animal: aut: Animal est vivum: non enim homo praedicatur de animali, quod deberet esse, si attenderetur ordo formarum, ubi praedicatum debet esse formale; sed animal de homine, quod est materiale respectu hominis: nec etiam homo ponitur in diffinitione animalis, sed e converso. Non ergo ratione ordinis formarum, praedictae propositiones dicuntur *per se.* — Et sic patet, *primum dictum* Scoti procedere ex malo intellectu rationis S. Thomae.

Secundum etiam, nullius est momenti. Nam, secundo modo *perseitatis* praedicatur, id quod est formale quantum ad id, a quo ipsum praedicatum, ut sic, dicitur formaliter tale: et sic oportet ut actus et forma, a qua formaliter praedicatum dicitur tale, sit posterior forma, a qua formaliter subiectum est tale, sicut in hac propositione *per se*: Superficiatum est coloratum: color a quo formaliter dicitur aliquid coloratum, est forma posterior superficie, a qua corpus dicitur superficiatum; et in hac: Ignis est calidus: caliditas a qua sumitur calidum, est posterior forma a qua sumitur ignis; et sic necesse est quod, forma subiecti et praedicati se habeant sicut quod antecedit, et quod sequitur; ut patet *1, p. q. 76 a. 3,* si ibi est propositio *per se* propter ordinem formarum.

Importare ergo formam posteriorem praecise, aut non praecise, nihil facit ad propositum, cum oporteat semper praedicatum in modo *per se*, qui est propter ordinem formarum, dicere formam posteriorem et actualiorem forma a qua subiectum dicitur formaliter tale, licet subiectum cum illa forma, aliam formam priorem includat; quod cum non sit in hac propositione: Homo est animal: cum sensitivum, a quo sumitur animal, non sit formalius et actualius, sed materialius et potentialius intellectivo, a quo sumitur formaliter homo; sequitur necessario, quod in illa propositione non est modus *perseitatis* qui accidit propter ordinem formarum. — Et sic nulla ex parte responsio Scoti infringit rationem S. Thomae.

Secundò prob. Sequeretur quod homo non erit unum ens, sed plura: quia unum ens dicitur ab una forma. Sicut enim a for-

ma unaquaeque res habet esse, ita et unitatem, cum unum consequatur ad ens. — Si dicatur, quod ad unitatem hominis sufficit ordo formarum, hoc non valet, quia esse unum secundum ordinem, non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum.

« *Quod unum esse, unam formam requirt* »

Ad hanc rationem, Scotus, ubi supra, (*in IV Sent, dist, 11, q, 3*) *respondet.*

Primo, *negat* unum *esse* unam tantum formam requirere. Sicut enim ens dividitur in simplex et compositum, ita et esse: et ideo, sicut totum esse ex multis formis includit illas entitates, partiales, ita esse totius compositi, quod est unum, includit multa esse partialia multarum partium vel formarum: et sic non oportet unum *esse* compositi, esse ab una tantum forma.

Secundo *respondet*: Si fiat, inquit, vis in verbo, *concedo*, quod formale *esse* totius compositi est principaliter per unam formam, quae est ultima, adveniens omnibus praecedentibus. Et hoc modo totum compositum dividitur in duas partes essentiales, scilicet, in actum proprium, qui est ultima forma qua est illud quod est, et propriam potentiam illius actus quae includit materiam primam cum omnibus formis praecedentibus.

Sed **prima** harum rationum procedit ex malo intellectu rationis S. Thomae.

Dicitur enim *primo*, quod cum dicit S. Thomas, unum esse ab una forma procedere, non loquitur principaliter de esse actualis existentiae, ut videtur Scotus intelligere, sed de esse quod essentiam rei dicit, licet secundario loquatur de esse actualis existentiae: una enim essentia est ab una forma.

Dicitur secundo, quod essentia una, quantumcunque composita, non potest esse nisi ab una forma, quia quaelibet forma substantialis adveniens materiae, unum esse essentiale constituit; cum enim unum consequatur ens, forma quae constituit ens, facit etiam unum ens. Ergo ubi ponantur plures formae, oportet ex illis constitui plures essentias, quarum unaquaeque est una per se; et sic patet, quod una essentia est tantum ab una forma.

Nec valet dicere: quod in uno composito, sint plures essentiae partiales per particulares formas constitutae, sed est una essentia composita totalis, quae ex pluribus formis et essentiis partialibus resultat. — *Primo,* quia ex duabus substantiis in actu non potest fieri unum per se, ut dicitur VII, *Metaph. text. 49*; et constat quod loquitur Philosophus de substantiis partialibus: Quia, ut patet ex verbis Commentatoris ibidem, sequebatur unum esse ex duabus substantiis in actu, si universale est pars substantiae individui demonstrati, praeter substantiam ei propriam. Contra quod arguit Philosophus, quia ex duabus substantiis in actu non potest fieri unum, ubi patet, quod loquitur de substantiis partialibus. — *Secundo,* quia

ponatur quod in homine praeter animam intellectivam sit forma corporeitatis constituens essentiam corporis, aut anima sensitiva constituens essentiam animalis; quaeritur, *utrum* anima intellectiva adveniens illi essentiae, constituat essentiam corporis vel animalis, *an* tantum constituat intellectivum, aut rationale. — *Primum* non potest esse: tum quia eadem numero essentia partialis a pluribus formis substantialibus fieri non potest, cum diversae formae diversas essentias constituant; tum quia, quod est, non fit de novo; ante autem adventum animae intellectivae erat essentia corporis aut animalis. — Non potest etiam dici *secundum*: quia tunc corpus aut animal, non esset genus hominis, sed ejus pars; constaret enim homo ex animali et rationali, tanquam ex duabus partibus a se invicem distinctis; et per consequens, non possent de ipso essentialiter et in recto praedicari, pars enim non praedicatur essentialiter de suo toto.

Secunda etiam responsio contra omnem philosophiam est, dum dicit, propriam potentiam ex qua cum ultimo actu fit unum per se, esse quid compositum ex materia et formis praecedentibus.

Primo, quia Philosophus, in loco praellegato, quare ex duabus substantiis partialibus in actu non fit unum, rationem asignans, inquit: « quia actus separat: » Ubi dicit Commentator: « et causa in hoc est, quia actus facit additum esse divisum et duo, et ideo impossibile est, ut unum sit ex duobus in actu. » Ergo propria materia, ex qua cum actu constituitur unum simpliciter, non potest esse aliquid secundum se existens in actu.

Secundo, eadem ratione posset dici, quod ex subiecto et accidente fit unum simpliciter in actu, puta ex diaphano et lumine, quia diaphanum licet sit aliquid in actu, est tamen propria potentia respectu luminis.

Tertio, supponitur, quod illae plures formae non simul introducantur in materia, sed quod prius introducatur forma corporeitatis, a qua sumitur corpus, quod est genus; nullum enim agens, simul in eadem materia plures formas inducit. Tunc sic: — In illo priori quaeritur, utrum forma corporis det aliquod esse specificum; aut non. — Non potest dici *secundum*, quia etiam secundum ipsum Scotum in II Sent. *dist. 12, q. 2,* quidquid determinat sibi genus formae, determinat sibi aliquam speciem in genere illo; et sic non potest aliquid esse in genere corporis quin sit in aliqua ejus specie. — Si *primum*: Contra: *Aut* illa species est animatum, *aut* inanimatum. Non *secundum,* quia tunc post adventum animae intellectivae, esset verum dicere, quod homo est corpus inanimatum, si admittatur corpus de homine praedicari, cum sit ejus genus: hoc autem constat esse falsum, cum homo sit corpus animatum. Si illa species est animata sive vivens, *aut* erit sensibile, *aut* insensibile: Si insensibile, tunc verum esset aliquando dicere; homo est insensibilis; Si sensibile, sive animal, *aut* erit rationale, *aut* irrationale:

non enim, ut dictum est, invenitur genus sine specie. Si irrationale, ergo homo erit animal irrationale. Si rationale, ergo ab eadem forma aliquod est corpus vivens, animal et rationale, sive homo: et per consequens, non oportebit in homine ponere aliam formam distinctam a forma corporeitatis.

Tertio prob. *principaliter.* — Anima intellectiva et sensitiva, adveniet accidentaliter. Ergo neque homo neque animal simpliciter significabit unum, neque aliquod genus, neque species in praedicamento substantiae, sed secundum accidens tantum. — Probatur *prima consequentia*: Quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, facta autem illa suppositione, adveniet dictae animae post esse completum; cum anima vegetativa, postquam adveniet sensitiva et intellectiva, fit forma substantialis; forma autem substantialis faciat ens completum in genere substantiae, eo quod faciat ens actu et hoc aliquid. Ergo etc.

« *Utrum, et quo sensu, omnes forma adveniens rei post esse completum, sit accidentatis*; *et omnis forma substantialis faciat esse completum in genere substantiae.* »

Ad hanc rationem, sequendo principia Scoti, ubi supra, **responderi potest**: — Quod si per *esse completum* intelligatur omne esse substantiale, non oportet omnem formam advenientem rei post esse completum, esse accidentalem. Potest enim una forma substantialis advenire alteri formae, et tamen dare esse substantiale. — Si autem per *esse completum* intelligatur ultimum esse substantiale rei, tunc falsum est, omnem formam substantialem dare esse completum, sic enim sola ultima forma substantialis dat esse completum; aliae autem praecedentes, dant esse substantialia partialia, et includuntur in proprio potentiali compositi, quod per ultimam formam constituitur.

Sed quod haec **responsio nulla** sit, facile ostendi potest. — Per *esse* enim *completum* intelligit S. Thomas, essentiam rei secundum quam aliquid est *id quod est,* ad quam sequitur esse substantiale, et sensus *majoris* propositionis est: Omne quod advenit alicui post essentiam ejus completam, et consequenter, etiam post esse substantiale ejus quo in rerum natura subsistit, advenit ei accidentaliter. — Patet autem ipsam propositionem esse veram, ex probatione quam adducit S. Thomas: — Omne enim quod est extra essentiam rei est illi accidentale. Sed omne adveniens post essentiam completam, est extra rei essentiam; non enim adveniret post essentiam, si esset de numero eorum quae ingrediuntur essentiam. — Probatur *major*: Quia omne quod est substantiale ingreditur rei essentiam, alioquin non esset rei substantiale, essentia enim complectitur omnia principia substantialia rei.

Similiter, ad hunc sensum vera est alia propositio, scilicet,

quod: *Omnis forma substantialis facit ens completum in genere substantiae*: Rationem adducit S. Thomas; quia facit ens actu et hoc aliquid. Omne enim quod per se existit in natura, et est *hoc aliquid,* sive singulare demonstratum, habet essentiam substantialem completam; quia subsistere tanquam hoc aliquid, convenit tantum habentibus essentiam completam: non enim dicimus, Sortem exsistere in natura, nisi postquam habet essentiam completam. Sed omnis forma substantialis facit aliquid actu per se exsistens, et hoc aliquid, secundum conditionem sui ipsius: forma enim substantialis ex unione sui ad materiam, facit aliquid compositum per ipsam constitutum, exsistere absolute in natura; per hoc enim quod forma equi est unita materiae, verum est absolute et absque alia additione dicere, quoniam equus est; et per hoc quod anima intellectiva materiam informat, homo est in natura. Ergo etc.

Et sic manifestum est, datam responsionem non infringere rationem S. Thomae. Patet enim ex dictis: *Omne quod advenit alicui, ut forma realiter informans post esse substantiale, accidentaliter advenire*; cum omne tale oporteat esse extra essentiam rei, eo quod tantum habens essentiam substantialiter, primo exsistat. — Patet etiam: *Omnem formam substantialem dare esse completum et ultimum rei secundum conditionem ipsius formae*: Forma enim corporis facit essentiam corpoream, et esse corporeum, quod est ultimum esse substantiale essentiae corporeae ut sic; et forma animalis facit essentiam et esse animalis ut sic: omne enim aliud esse post illud adveniens, non est corporis, aut animalis, ut sic praecise, sed hominis aut equi, aut alicujus alterius per cujus formam constituitur tale esse.

Confirmatur haec ratio S. Thomae, per rationem Commentatoris I. *Physic., comm., 63.* Cum enim poneret Avicenna, formam corporeitatis ante adventum aliarum formarum, materiam informare, arguit contra ipsum, Commentator, quia tunc, omnes subsequentes formae essent accidentia. Si enim ratio ejus contra Avicennam tenet, et hanc rationem S. Thomae efficacem esse dicamus oportet.

Sed occurrit **dubium** circa *ultimum consequens* quod deducit S. Thomas, quantum ad eam partem qua inquit, quoniam neque aliquod genus, neque species in praedicamento substantiae, significabit unum simpliciter. Hoc enim non videtur sequi de genere, quod per unam formam constituitur, sicut hoc genus quod dico, corpus, quod per formam dumtaxat corporeitatis constituitur. Cum enim plures formas non dicat, non sequitur quod sit unum per accidens, licet de homine et animali hoc sequatur, in quibus, secundum Platonem, ponuntur plures animae distinctae.

Responderi potest, quod non loquitur S. Thomas universaliter de genere substantiae, sed tantum de substantia animata, de

qua in hoc capite est sermo, aut etiam de substantia corporea. Sequitur enim, quod nullum genus aut species substantiae viventis aut corporeae sit unum simpliciter, quia omne tale genus aut species habebit formam additam formae corporeitatis, aut animae vegetativae: qua ratione enim in homine ponitur anima intellectiva distincta a sensitiva et vegetativa, eadem ratione in omnibus aliis viventibus, erit forma distincta a forma generis, quae est anima vegetativa, et in omni substantia corporea erit forma distincta a forma corporeitatis.

Quarto prob. Si secundum opinionem Platonis homo est anima utens corpore, aut intelligitur de anima intellectiva tantum, aut de animabus tribus aut duabus. Si secundum, tunc homo non erit unum simpliciter, quia erit tres aut duae animae. Si primum, ita scilicet, quod anima sensitiva sit forma corporis, et anima intellectiva utens corpore sensificato; sequitur, quod homo non sit animal, sed utatur animali, et quod non sentiat, sed utatur re sentiente. Haec sunt inconvenientia. Ergo etc.

Quinto prob. Oportebit, si uniantur plures animae ad faciendum aliquid unum, quod sit aliquid eas uniens: cum non se habeant plures animae in homine sicut materia et forma, sed omnes ponantur ut actus quidam et principia actionum. Hoc autem non potest esse corpus, cum magis corpus uniatur per animam. Ergo erit aliquid formalius eis, et hoc erit magis anima quam illa plura quae per ipsam uniuntur; et sic deinceps arguetur, quousque ad aliquid quod sit secundum se unum deveniatur.

Adverte, quod ideo oporteret uniens illas animas magis esse animam, quia uniens formaliter, est perfectius, formalius et virtuosius rebus unitis: nihil autem est formalius anima, inter formas materiales, cum anima sit perfectissima omnium formarum; et ideo non possent uniri plures animae per aliquid, nisi illud magis haberet rationem animae, utpote magis exsistens actus corporis organici, etc.

Ad hanc rationem forte, secundum principia Scoti, loco praeallegato, *respondebitur*, quod non oportet ponere aliquid uniens dictas animas, quia licet non se habeant sicut materia et forma, se habent tamen sicut proprius actus et propria potentia, aut constitutivum propriae potentiae.

Sed contra hanc responsionem, sunt angumenta superius contra alias Scoti responsiones adducta, quibus ostensum est, non posse compositum ex materia et forma substantiali, esse propriam potentiam alterius formae substantialis.

Sexto prob. Si quod se tenet ex parte animae in homine, sit ex pluribus congregatum, utpote plures animas includens, oportet ut singula ad singulas partes corporis se habeant, sicut totum ad totum. Unde Plato dicebat, rationalem esse in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde. Sed hoc est falsum: tum

quia intellectus alicui parti corporis attribui non potest, cum non sit actus alicujus corporis, ut superius (*c. 56*) est ostensum: tum quia in eadem parte corporis apparent diversarum partium operationes; ut patet in partibus animalium quae decisa vivunt, in quibus est motus, sensus et appetitus; et partibus decisis plantarum quae nutriuntur, augentur, et germinant. Ergo etc.

Circa probationes istas, *falsitatis consequentis* **dubitatur**, non enim videtur probare intentum.

Prima quidem, procedit de potentia intellectiva, nos autem loquimur de anima intellectiva. Licet enim verum sit potentiam intellectivam non esse actum alicuius corporis, constat autem ipsam animam intellectivam esse actum corporis.

Secunda autem, ostendit plures potentias ejusdem animae, puta potentiam motivam, sensitivam et appetitivam, quae sunt virtutes animae sensitivae, in eadem parte animalis inveniri; et nutritivam, augmentativam atque generativam, quae sunt virtutes animae vegetativae, in eadem parte plantae: probandum autem erat, ipsas diversas animas in eadem parte corporis inveniri.

Ad primum horum dicitur, quod ratio illa non procedit solum de potentia intellectiva, sed etiam de ipsa anima. Anima enim intellectiva, ut sic, non est actus corporis, sed tantum inquantum virtute continet sensitivam et vegetativam, eo quod non uniatur materiae, nisi propter vires sensitivas, quibus ad intelligendum indiget; et ideo si ponatur a sensitiva et vegetativa distincta in homine, utpote habens tantum quod intellectivae est, nullius corporis est actus, et idcirco non poterit sibi assignari aliqua pars corporis pro materia.

Ad secundum potest responderi, quod ratio procedit, supposito quod sicut propter diversitatem operationum ponuntur istae animae distinctae, ita oporteat esse distinctas animas, motivum sensitivum, et appetitivum, quae diversarum operationum principia sunt; et eadem ratione, nutritivum, augmentativum et generativum. Et ideo, si diversis animabus sunt diversae partes corporis attribuendae, non poterunt etiam praedictae, in eadem parte corporis inveniri; quod cum falsum sit, falsum etiam erit in homine plures animas inveniri.

Septimo arguitur a signo. Diversae operationes animae se impediunt, quia dum una est intensa altera remittitur. Ergo et operationes, et vires quae sunt harum operationum principia, oportet in unum principium reducere. Hoc autem principium non potest esse corpus; tum quia actui intelligendi non communicat corpus, scilicet productive et instrumentaliter, licet communicat obiective: tum quia invenirentur omnes istae operationes in omnibus corporibus. Ergo erit anima. Ergo non sunt plures animae in uno

homine. — Probatur *prima consequentia*: quia diversae vires quae non radicantur in eodem principio, non impediunt se invincem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae.

Confirmatur Conclusio, per id quod dicitur in Libro de Ecclesiasticis dogmatibus: « Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Iacobus et alii disputatores Syrorum scribunt: unam animalem, qua animetur corpus, et quae immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationem ministrat. Sed dicimus unam esse eandemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat. » Ubi manifeste ponitur in homine plures animas non esse.

Rationes quae sunt contra hanc conclusionem et earum solutiones, vide apud Capreolum in II, Sent., *dist.*, *15*, *q. 1.*.

CAPUT LIX.

QUOD INTELLECTUS POSSIBILIS HOMINIS NON EST SUBSTANTIA SEPARATA.

Postquam S, Thomas contra positiones Platonis disputavit, incipit contra errorem Averrois disserere.

Circa quod, *tria* facit. *Primo*, ponit fundamenta positionis. *Secundo*, ipsam positionem declarat. *Tertio*, contra ipsam arguit.

Quantum ad primum, inquit, quod fuerunt et alii alia adinventione utentes in sustinendo, quod substantia intellectualis non possit corpori uniri ut forma. Qui, scilicet, dicunt, quod intellectus possibilis est quaedam substantia separata, non conjuncta nobis ut forma.

Haec opinio est Averrois III, *De anima*, *comm.* 5. et multis aliis in locis, eaque etiam antiquis, ipse, philosophis adscribit. Hanc autem positionem et fictionem suam, et ex quibusdam Aristotelis verbis, et ex quibusdam frivolis rationibus nititur confirmare.

Primo, quia Aristoteles, de hoc intellectu loquens, dicit, quod est separatus et immixtus corpori et simplex et impassibilis.

Secundo, quia si esset mixtus alicui corpori, et similiter si esset forma alicujus corporis, haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus: quia cum ex materia et forma fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura ejus cujus est forma: hoc autem si esset, non posset alias naturas sensibiles intelligere; ut ex demonstratione Aristotelis patet.

Tertio, quia tunc intellectus receptio, et receptio materiae primae, essent ejusdem generis, et sic reciperet formas, ut individuales. — Patet *consequentia*: quia forma corporis non recipit aliquid absque sua materia.

Quarto, quia sequeretur, quod non cognosceret formas receptas, sicut nec materia prima.

Quinto, quia intellectus possibilis est quodammodo virtutis infinitae, cum per ipsum judicemus infinita secundum numerum contenta sub universalibus. Impossibile est autem esse in corpore virtutem infinitam.

Quantum ad secundum, quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, et nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo conjungeretur, ostendit S. Thomas modum quo Averroes posuit intellectum nobis conjungi, ut per ipsum dicamur intelligere.

Inquit enim, quod cum species intellecta in actu, ex qua et intellectu possibili fit unum, uniatur nobis per phantasma, eo quod phantasma sit subiectum quoddam illius formae, et ipsum intellectum possibilem oportet nobis mediante phantasmate uniri.

Adverte, cum inquit Commentator, phantasma esse subiectum formae intellectae, quod non accipit subiectum pro subiecto inhaesionis, cum enim inhaereat ut forma ipsi intellectui possibili, non potest esse subiective per modum inhaerentiae in phantasmate; et etiam, quia quandiu est in phantasmate, est tantum intellecta in potentia, non intellecta in actu: sed nomine subiecti intelligit fundamentum et originem, est enim phantasma fundamentum formae intellectae, unde habet ut naturae intellectae proportionetur: ex hoc enim, haec species, puta equi, est naturae equi proportionata, quia repraesentat universaliter naturam equi, quam ejus phantasma in nobis existens, particulariter repraesentat.

An intellectus, secundum Averroem, uniatur nobis secundum esse vel tantum per phantasma. »

Circa istam positionem Averrois *considerandum*, quod quidam juniores Averroistae videntes difficultates maximas quae in hoc defensanda positione occurrebant, dixerunt, non esse mentem Averrois ut intellectus uniatur nobis tantum per phantasma ad intelligendum, ut sibi falso imponit S. Thomas, sed quod uniatur nobis secundum esse, licet in omnibus unus numero sit.

Hoc autem esse de mente ejus ostendunt ex multis, sed maxime:

1°) Ex verbis ejus, X, *Ethic.*, ubi ait, quod existentia cujuscunque hominis, in quantum homo, est per hanc substantiam quae est intellectus nominatus, cum sit melius et honorabilius quod est in eo.

2°) Item, ex III. *De Anima, com., 20, ubi ait,* quod intellectus potentialis prima continuatione continuatur nobis per naturam.

3°) Item, ex VII *Metaph. com. 12*, ubi ait, hominem componi ex animalitate et rationalitate.

Sed quod hoc non sit ad mentem Averrois, ad praesens sufficiat ostendere.

Primo, ex verbis eius III *De Anima, comm.*, 5. Cum enim apud ipsum unus numero sit intellectus omnium hominum, sequitur, si unitur homini secundum esse, quod sit unum esse omnium hominum; et sic habebit efficaciam ratio quam contra se facit III *De Anima, comm.*, 5., scilicet, quod tu esses per esse mei, et ego per esse tui; sed ipsam reputat Averroes inefficacem, unde nec eam dignatur solvere. Ergo oportet dicere, ut hoc evitetur inconveniens, quod intellectus non unitur homini ut forma dans esse.

Secundo, in eodem III, *comm.*, *36* sic ait: « Intellectus materialis non copulatur nobiscum per se et primo, sed non copulatur nobiscum nisi per suam copulationem cum formis imaginabilibus. » Ergo secundum ipsum non unitur nobis secundum esse; sic enim non copularetur nobiscum solum per copulationem sui cum formis imaginabilibus.

Tertio, *I*, *Metaph.*, *comm. 33*, inquit, quod: « impossibile est formas remanere, et deficere res quarum sunt formae, quoniam tunc non esset generatio neque corruptio. Sed deficiente individuo adhuc remanet intellectus. » Ergo secundum ipsum, intellectus non est forma dans esse individuo.

Posset ex aliis locis hoc ipsum confirmari, sed quoniam est quaestio haec ab aliis discussa, et viri summae auctoritatis, ut Albertus, S. Thomas, Scotus atque alii plerique Averrois pertinacissimi sectatores, hoc ipsi attribuunt, idcirco non est mihi hoc loco ulterius circa mentem Averrois immorandum.

Quod autem 1° ex X *Ethic.*, objiciunt, non cogit. — Dici enim potest *primo*, quod ibi Commentator loquitur non secundum propriam, sed secundum vulgi opinionem. — *Secundo* dici potest, quod loquitur non de existentia hominis substantiali, secundum quam dicitur homo esse in rerum natura, haec enim, secundum ipsum, per cogitativam convenit; sed de existentia in ordine ad operationem quae est intelligere. Inquantum enim homo habet hanc operationem quae est intelligere, unitur sibi intellectus, eo modo quo forma habens in aliquo fundamentum, dicitur uniri fundamento ipsius formae; aut etiam eo modo quo ars unitur instrumento: principale autem quo homo intelligit, est intellectus, sicut principale ex quo instrumentum artis operatur, est ipsa ars, et sic dicitur, quod existentia hominis, inquantum homo est, id est, existentia et esse hominis, unde habet ut possit intelligere, convenit sibi per intellectum, quia honorabilius ens est intellectus unitus homini, et sibi tanquam principaliori attribuitur actio intelligendi, homini autem, sicut instrumento. — Potest etiam *tertio* dici, quod existentia hominis convenit sibi per intellectum extrinsece tantum, non autem essentialiter et intrinsece, licet aliquam cum homine intellectus habeat unitatem.

Non cogit etiam quod 2° objicitur. Dicitur enim, quod loquitur de continuatione potentiali, talis enim continuatio est prima, et est naturalis. — Potest etiam dici, quod primam continuationem vocat

illam quae est ratione primorum principiorum: cum enim primorum principiorum notitia sit nobis naturaliter inserta, unio intellectus nobiscum ad ea principia intelligenda, naturalis erit.

Ad 3^{m} auctoritatem: — Potest *primo* dici, quod per rationalitatem accipit virtutem cogitandi, cogitativa enim ratio particularis dicitur. — Potest *secundo* dici, quod per rationalitatem intelligit quidem virtutem ad intelligendum, sed per hoc non sequitur intellectum uniri nobis secundum esse: per cogitativam enim homo est natus intelligere tanquam per instrumentum intellectus possibilis sive tanquam per id ex quo homo habet ut continuari possit cum intellectu, quomodo dicitur XII, *Metaph., comm.*, *38*, quod, hominis forma, inquantum est homo, non est nisi per continuationem eius cum intellectu; unde et per cogitativam homo intrinsece et essentialiter, secundum ipsum, a brutis differt; per intellectum autem extrinsece: inquantum per cogitativam non est natus homo intelligere, nisi inquantum nata est, ut sibi intellectus possibilis copuletur.

Quantum ad tertiam partem arguit S. Thomas contra hanc Averrois fictionem, et: — *Primo*, absolute ipsam impugnando. *Secundo,* ostendendo ipsam dictis Aristotelis repugnare (*cap. 61*).

Quantum ad *primum*, arguit ex *duplici via*: *Prima* sumitur ex ipsa hominis operatione, quae est intelligere, *Secunda* ex natura atque specie hominis, et incipit in *septima ratione* hujus capitis.

In prima via supponitur tanquam manifestum, quod homo intelligat, hoc enim unusquisque in seipso experitur. Ostendit autem quod per continuationem intellectus cum phantasmate, non potest dici homo intelligere, si ponatur intellectus substantia ab homine secundum esse separata, et:

Arguitur primo sic: Id quod habet intellectum est intelligens, et id intelligitur cujus species intelligibilis intellectui unitur. Ergo ex hoc quod species unita intellectui, est aliquo modo in nobis, scilicet per phantasma in quo habet veritatis fundamentum, non sequitur quod homo intelligat, sed quod intelligatur.

Adverte, fundamentum hujus *primae rationis* esse, ut patet in *quaest. De anima, a. 2*, quod non est aliquid cognoscitivum ex hoc quod adest ei species cognoscibilis, sed ex hoc, quod adest ei potentia cognoscitiva. Ex hoc autem quod species intelligibilis aliquo modo unitur homini ratione phantasmatis, non adest homini virtus cognoscitiva, sed tantum ipsa species intelligibilis, cum intellectus remaneat secundum esse ab homine separatus. Idcirco, ex tali unione intellectus nobiscum ratione phantasmatis, non sequitur quod homo sit intelligens, sed magis quod intelligatur, cum species sui phantasmatis sit unita intellectui.

Secundo arg. (Et est declaratio quaedam et explicatio

praecedentis rationis). — Similis continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem, qui est in lapide. Sed haec continuatio non facit lapidem videre, sed videri. Ergo et dicta continuatio intellectus nobiscum, non facit nos intelligere sed solum intelligi. Ergo non est sufficiens praedictus continuationis modus. — *Consequentiae* notae cum *minori.* — *Major* autem probatur, ex comparatione qua utitur, et ipse Averroes et Aristoteles; scilicet, quod sic se habet species intelligibilis ad phantasma, sicut species visibilis in actu ad coloratum extra animam.

« *Responsio Averroistarum ejusque solutio* »

Ad hanc rationem *dupliciter* secundum Averroistas **responderi potest.**

Primo, quia ratio supponit falsum, scilicet, quod ideo intellectus dicatur nobis copulari, quia ipse intelligat phantasma quod in nobis est: hoc enim non est ad mentem Averrois, sed ideo secundum ipsum dicitur intellectus nobiscum copulari, quoniam idem cognoscitur ab intellectu, et a nostra cogitativa; sed ab intellectu quidem universaliter, a cogitativa autem particulariter; se habent enim sicut ars et securis, quae in una operatione circa idem continuantur, ars quidem principaliter, securis vero instrumentaliter. Unde comparatio adducta, licet sit quantum ad aliquid conveniens, et ratione illius sit ab Aristotele assumpta, non tamen quantum ad omnia conveniens est, et ideo dicitur, quod *major* adductae rationis est falsa: non enim continuatur visus cum colorato ratione operationis circa idem obiectum, sicut intellectus possibilis cum phantasmate.

Secundo responderi potest, quod secundum Averroem, non habet homo ex illa sola unione cum phantasmate, ut intelligat, sed ex assistentia intellectus ad corpus humanum, tanquam ad proprium mobile essentialiter sibi correspondens, sicut se habet intelligentia ad orbem. Unde verum est dicere, ex tali unione, quod Sortes intelligit, sicut quod coelum movet se.

Sed contra primam harum responsionum arguitur:

Primo, quia non videtur assignari continuatio intellectus nobiscum per phantasma ad mentem Commentatoris, sclilicet, quia cogitativa et intellectus conveniant in una operatione, Assignans enim Averroes III *De anima*, modum continuationis, inquit quod, ideo continuatur nobis intellectus, quia species intelligibilis quae est in intellectu, habet duplex subiectum, scilicet, intellectum ipsum, et phantasma in nobis existens. Ex quibus patet, quod non ponit continuationem intellectus nobiscum, quia idem cognoscatur ab intellectu per speciem intelligibilem, et a cogitativa per formam imaginativam; sed quia per speciem intelligibilem fit aliqua colligatio

intellectus nobiscum, eo quod illa in nobis habeat subiectum secundum phantasma, sicut habet pro subiecto intellectum, licet alio et alio modo: intellectus enim est ejus subiectum per modum inhaesionis, phantasma autem, eo quod ejus veritatem fundet. Secundum ergo hanc continuationem procedit ratio, non secundum illam quod intellectus cognoscat phantasma in nobis existens. Et *major* assumpta et vera: sicut enim species intelligibilis habet duplex subiectum, ita et species visibilis; scilicet, potentiam visivam, et colorem a quo causatur, et ideo utrobique similis est continuatio. — Ex quo patet, responsionem, neque ad mentem rationis datam esse, neque ad mentem Commentatoris.

Secundo: Esto quod continuationem illam intendat Averroes, quam responsionem ponit, sequitur quod homo nihil universaliter ex illa unione cognoscat, cujus oppositum unusquisque experitur, et per consequens homo non intelliget, cum intelligere universalium sit. — Probatur *consequentia:* Continuatur nobiscum intellectus quia idem apprehensum est ab intellectu et cogitativa; ab intellectu universaliter, a cogitativa particulariter. Sed intellectus nihil est hominis, immo est secundum esse ab ipso separatus. Ergo per hoc quod intellectus id quod cogitativa cognoscit particulariter, ipse universaliter intelligat, non sequitur quod homo universaliter intelligat, sed tantum particulariter comprehendat per suam virtutem cogitativam: sicut per hoc quod Deus universaliter cognoscat, quod nos particulariter apprehendimus, non sequitur nos universaliter intelligere.

Tertio: Unio duorum cognoscentium in aliquo extrinseco obiecto, non facit ut eadem numero cognitio unius sit alterius cognitio: idem enim a diversis potest simul diversis cognitionibus apprehendi. — Ergo quod idem ab intellectu et cogitativa hominis comprehendatur, non facit ut homo cogitans eadem intellectione intelligat qua ipse intellectus. Ergo cum non possit dici alia operatione intelligere, cum intelligere sit solius intellectus operatio, sequitur, quod per talem continuationem nullo modo potest dici homo intelligens.

Quarto: Intelligere non est per organum corporeum. Ergo non conveniunt intellectus et cogitativa in comprehensione ejusdem, ita quod intellectus sit principale agens sicut ars, et cogitativa, quae est in organo corporeo, sicut istrumentum.

Contra secundam responsionem arguit S. Thomas *1, p. q. 76, a. 1*, et in Tractatu *De unitate intellectus*, nonnullis rationibus quae ab aliis Thomistis sunt explanatae, ideo non oportet nos in ea improbanda ulterius immorari.

Tertio arguitur ad conclusionem. — Homo est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitivam. Ergo non per formam intelligibilem conjungitur intellectui, sed e converso per intellectum conjungitur intelligibili. Ergo male dicitur, quod homo

conjungitur intellectui ratione speciei intelligibilis fundatae in phantasmate. — Probatur *consequentia*: quia cognoscens, per virtutem cognoscitivam conjungitur obiecto, et non e converso per obiectum conjungitur virtuti cognoscitivae, sicut omne corpus per virtutem operativam conjungitur operato.

Quarto arg. Homo intelligit, et nonnisi per intellectum. Ergo oportet ipsum uniri nobis formaliter, et non solum per suum obiectum. — Probatur *consequentia*: quia id quo aliquid operatur, oportet esse formam ejus. — Quod probatur: Tum quia nihil agit nisi secundum quod est actu, actu autem non est aliquid nisi per formam: Tum quia Aristoteles per illud probat, II *De anima tex.*, *24*, animam esse formam.

« *Id quo aliquid primo operatur est forma ejus quae dat esse, et intellectus est id quo primo homo intelligit.* »

Circa hanc propositionem: *Id quo aliquid operatur est forma ejus*; dans, scilicet, esse illi, attendendum, quod habet veritatem de eo quo *primo* aliquid operatur, si ab operante sit distinctum, ut patet ex Philosopho, loco praeallegato. Dicitur autem, quo *primo* aliquid operatur, id cui convenit, ut sit quo aliquid operatur et non convenit sibi per aliquid aliud, ut sit tale; immo si alicui hoc convenit, ut scilicet sit quo aliquid operatur, convenit ei per ipsum. Ad hunc sensum propositio est verissima, quia primum principium quo aliquid operatur, necesse est ut actuet operantem cum nihil agat nisi secundum quod est in actu: habet etiam universaliter veritatem de eo quo aliquid operatur tanquam potentia operativa.

Et per hoc *excluditur obiectio*, quae posset fieri de divina essentia unita intellectui beatorum: per ipsam enim intellectus beati videt divinam essentiam, et sic per ipsam beatus operatur, et tamen non informat intellectum secundum esse. Constat enim, quod non est id quo primo, neque quo tanquam virtute intellectiva beatus videt divinam essentiam, intellectus autem est virtus ipsa intellectiva. Supponit enim divina essentia, ut supplet vicem speciei intelligibilis, et animam, et intellectum, per quem anima est capax divinae visionis, et lumen gloriae elevans intellectum: divina autem essentia supplet vicem speciei intelligibilis ex qua ipsa visio speciem sumit ut sit talis rei intellectio. Nam cum species intelligibilis det esse quoddam immateriale et accidentale intellectui, et sit ei principium intelligendi, tanquam perficiens ipsum ad intelligendum, divina essentia supplet vicem speciei, non quantum ad primum, sed quantum ad secundum, ut ostenditur inferius in III Libro.

Circa illam propositionem: *Homo intelligit et nonnisi per intellectum:* attende, quod per dictionem illam exclusivam, non excluditur species intelligibilis, sed excluditur alia virtus, sive aliud quo primo homo intelligat. Nullo enim alio, tanquam prima virtute

intelligendi, homo intelligit, quam intellectu, non faciendo distinctionem pro nunc, inter intellectum et animam intellectivam.

« *Responsio Averroistarum refutatur* »

Ad hanc rationem, ab Averroistis *respondetur*, negando ejus fundamentum: scilicet, *id quo aliquid operatur est forma ejus,* si intelligatur de forma dante esse; non enim oportet quo aliquid operatur dare esse operanti, sed sufficit ut sit operans intrinsecum. — Et cum *probatur*, quia oportet ut agens sit in actu per id quo operatur, non est autem in actu per illud, nisi uniatur sibi secundum esse; — *respondetur,* quod compositum esse in actu per aliquid, potest esse: *aut* quia esse unius partis recipiatur in alia, sicut esse formae recipitur in materia; *aut* quia id quod alteri unitur, sit ens actu in se: modo non oportet, ut id quod operatur per aliquid, sit in actu per ipsum primo modo, sed sufficit ut sit per ipsum in actu, altero illorum modorum.

Contra hanc responsionem, *arguitur*, ut arguebamus in Quaestionibus nostris De Anima.

Primo, quia apud philosophos numquam reperitur, ideo unum dici per aliquid fieri actu, quia illud existens per se actu, unitur sibi ad operandum: cum enim esse actu opponatur ei quod est esse in potentia, sicut non dicitur aliquid esse in potentia ad formam, quia ipsa forma nata est sibi uniri alio modo quam per esse; sed quia natum est per ipsam formam habere esse: per hoc enim cognoscitur differentia materiae a forma, et naturam ejus esse puram potentiam, quia videlicet, nata est a formis actuari secundum esse: ita et aliquid esse actu per formam, erit non tantum uniri sibi formam per se actu existentem, sed per ipsam habere esse.

Secundo, quia ratio Aristotelis ad probandum animam esse formam dantem esse corpori, erit vana; et universaliter de nulla forma ex operationibus probari poterit, quod det esse operanti. Poterit enim dici, quoniam id quo primo movemur, sentimus, etc. non est forma dans esse operanti, sed quod ipsa in se actu existens unitur corpori ut motor, et sic non oportet animam corpus informare.

Confirmatur, quia tunc, secundum hanc responsionem, cum plures trahunt navim, poterit dici quod unus est actu per alium, et quod operatur inquantum est in actu per illum; quod ab omni philosophia est alienum.

Quinto arg. Species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu, sicut nec species coloris est sensata in actu, secundum quod est in lapide: et per consequens non est unum cum intellectu possibili, quia intelligibile in actu est unum cum intellectu in actu, non autem intelligibile in potentia,

cum intellectu in potentia. Ergo non continuatur nobiscum secundum quod est in intellectu possibili. Ergo non potest esse medium quo continuetur nobiscum intellectus possibilis. — Probatur *prima consequentia*: quia secundum positionem praedictam, sic solum continuatur nobiscum species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus. — *Secunda* quoque *consequentia* probatur: quia sic talis species, secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec e converso.

Subiungit autem S. Thomas, auctorem hujus positionis per aequivocationem deceptum esse, quia cum *dupliciter* dicatur actu intelligibile: *aut* scilicet, quia potest movere intellectum possibilem, *aut* quia est intellectum in actu, tanquam factum unum cum intellectu possibili in actu; sicut dicitur visibile actu, aut quia potest movere visum, sicut colores praesente lumine, aut quia est actu sensatum, secundum quod est unum cum visu in actu, sicut species visibilis. Non distinxit haec positio unum modum ab alio, sed aexistimavit, in ipso phantasmate, esse formam actu intellectam, quia lumine intellectus agentis possunt phantasmata movere intellectum, et ideo cum intellectum in actu sit unitum intellectui, aexistimavit per talem formam fieri copulationem inter intellectum et hominem tanquam per medium quoddam et vinculum uniens.

Attendendum hoc loco, quod dicitur, forma intellecta in actu, aut sensata in actu, quando unitur aut intellectui, aut sensui, et illi suum obiectum repraesentat, aut actu perfecto, aut habitualiter. Hoc autem est, quando est actualiter forma intellectus, aut sensus; nam dum est ab intellectu aut sensu separata, non est unum cum intellectu, aut sensu, nec illi suum obiectum repraesentat. Et ideo videtur hic S. Thomas nullam ponere differentiam, inter formam, secundum quod est intellecta, aut sensata in actu, et ipsam ut est unum cum intellectu aut sensu.

Ex quo patet, quod aliud est dicere, si proprie loquamur, formam esse actu intelligibilem, aut sensibilem, et ipsam esse actu intellectam, aut sensatam: dicitur enim esse actu intelligibilis, aut sensibilis, quando habet esse secundum quod potest intellectum, aut sensum movere, causando in ipso formam intellectam, aut sensatam in actu; et sic colores actu existentes, praesente lumine, dicuntur actu visibiles, quia secundum esse quod habent extra, assistente lumine, possunt movere sensum: res autem materiales, secundum esse naturale, non sunt actu intelligibiles, quia secundum illud non possunt movere intellectum, sed secundum quod per phansma sunt in phantasia, praesente lumine intellectus agentis sunt actu intelligibiles, quia per lumen intellectus agentis possunt movere intellectum possibilem. Dicitur autem intellecta actu aut sensata, quia est actualiter unita intellectui, aut sensui, et illi actualiter obiicitur, aut perfecte, aut habitualiter, ut accidit in intellectu.

(Dubium). Sed ad hanc responsionem S. Thomae, posset dici,

quod procedit, ex malo intellectu positionis Commentatoris. Non enim ideo ponit Commentator, fieri continuationem intellectus nobiscum per speciem intelligibilem, quasi eadem numero species quae actuat intellectum, actuet etiam phantasma, ut videtur ratio supponere, sed quia species existens in intellectu habet fundamentum in phatasmate, et illud aliquo modo repraesentat; et sic intellectus continuatur phantasmati, sicut speculum continuatur homini, cujus species resultat in speculo.

Contra hanc responsionem arguitur ex doctrina S. Thomae, in tractatu *De unitate intellectus*, quia non poterit salvari aliquo pacto ex hoc unionis modo, id quod intendit Commentator. Vult enim ostendere, quod non obstante separatione intellectus, secundum esse, potest homini attribui quod intelligat propter continuationem intellectus cum phantasmate: hoc autem nullam habet apparentiam posito illo modo unionis; non enim propter eam continuationem quam habet speculum cum homine, sequitur, ut homo habeat speculi actionem quae est repraesentare. Ergo ad hoc ut aliquid apparentiae habeat sua positio, oportet ut intelligamus eam unionem intellectus cum phantasmate per speciem sic, quod species sit actu in intellectu, et sit etiam in phantasmate. Quamvis sic etiam, ipsa positio veritatem non contineat, ut est ostensum.

Sexto arg. In homine est altior operatio vitae quam in animali, quae est intelligere. Ergo homo habet altiorem speciem vitae quam sit vita animalis. Ergo habet altiorem animam qua vivit, quam sit anima sensibilis. Ergo intellectus est anima hominis, et per consequens ejus forma. — *Antecedens* patet, ex confesso ab omnibus. — *Consequentia* vero *prima* probatur: quia ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitae correspondens illi actioni, ut patet comparando animalia ad plantas. — *Secunda* quoque probatur: quia vita est per animam. — *Ultima* autem patet: quia nulla anima est altior sensibili quam intellectus, id est, quam anima intellectiva.

Adverte, quod contra hanc responsionem non potest instari dicendo, quod intelligere apud S. Thomam, non est ab anima active, sed tantum passive, ab obiecto autem active, ut falso adscribere videtur sibi Scotus IV Sent., *dist. 43, q. 2.* — Non enim apud S. Thomam intellectus mere passive concurrit ad intellectionem, sed etiam aliquo modo active, inquantum ipsam elicit intellectionem, licet hoc non possit, nisi recipiendo speciem ab obiecto; quod est quoddam pati. Sed de hoc satis in superioribus est dictum.

Quantum ad secundam viam,

Arguitur primo ex hac *septima ratione,* sic: Sequitur enim quod homo non differt a brutis per hoc quod est intellectum habens. Hoc est manifeste falsum. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia si sit intellectus separatus, secundum esse, ab homine, unitus autem

tantum modo praedicto, homo non sortietur speciem per unionem ad intellectum, sed tantum per formam sensibilem, quia talis unio consequitur hominis operationem, cum consequatur phantasiam quae est motus factus a sensu secundum actum: quod autem consequitur ad operationem alicujus rei, non largitur ei speciem, nam operatio est actus secundus, forma autem per quam aliquid speciem habet, est actus primus.

Octavo *eadem via* **arguitur:** Si homo sortitur speciem per hoc quod est rationalis, et intellectum habens, quicunque est in specie humana, est rationalis, et intellectum habens: puer etiam antequam egrediatur ex utero est rationalis, et intellectum habens, cum sit in specie humana, et tamen in ipso nondum sunt phantasmata. Ergo non erit homo rationalis et intellectum habens propter dictam continuationem.

Adverte, circa hanc rationem, quod antecedens conditionalis, accipit S. Thomas tanquam confessum; quoniam si homo non esset, tunc homo non differret specie a brutis, per hoc quod est ipsum esse rationalem et habere intellectum, ad quod tanquam ad inconveniens in praecedenti ratione deduxerat.

CAPUT LX.

QUOD HOMO NON SORTITUR SPECIEM PER INTELLECTUM PASSIVUM, SED PER INTELLECTUM POSSIBILEM.

Ad has rationes secundum mentem Averrois **respondetur,** et:

Dicitur primo, quod homo differt a brutis non per intellectum possibilem, sed per intellectum passivum, quod est vis cogitativa in homine, cujus loco, bruta habent aextimativam.

Dicitur secundo, quod hujusmodi virtutis est, distinguere intentiones particulares, et eas ad invicem comparare, et simul cum imaginativa et memorativa praeparare phantasmata, ut ab intellectu agente fiant actu intelligibilia; ex quo habet ut vocetur nomine intellectus et rationis, ut scilicet dicatur intellectus passivus et ratio particularis. Est etiam ipsius acquirere sibi, usu et exercitio, habitus scientiarum.

Dicitur tertio, quod hic intellectus passivus a principio adest puero, per ipsumque sortitur speciem humanam, et antequam actu intelligat.

Sed *attendendum,* quod nomine *intentionum individualium,* intelliguntur formae particulares, secundum quod in ipsis inveniuntur aliquae conditiones quae sub sensu exteriori non cadunt. Sicut sunt, amicitia, inimicitia, utile et nocivum, et similia; haec

enim per aextimativam in brutis, et per cogitativam in homine cognoscuntur. Ovis enim aexistimans lupum inimicum, fugit, non autem fugit aliam ovem, quia amicam reputat; et sic inter ovem et lupum distinctionem facit et comparationem. Similiter, avis colligit paleam, quia eam utilem judicat ad nidificandum, non autem colligit sarmentum, quia illud inutile judicat. Quod faciunt bruta per aextimativam, id homines per cogitativam faciunt, et longe perfectius, cum etiam per ipsam particulares propositiones componat, quod bruta non faciunt, sed tantum in re apprehendunt amicitiam et inimicitiam, et similia.

Contra hanc autem responsionem **arguit** S. Thomas multipliciter:

Primo: Homo habet aliquam operationem propriam supra alia animalia, scilicet, intelligere et ratiocinari, ex I *Ethic. c. 9.* Ergo in homine oportet ponere aliquam partem animae, quae proprie det speciem homini, quae se habeat ad intelligere, sicut actus primus ad secundum. Ergo per intellectum passivum non potest homo speciem sortiri, per quam ab aliis animalibus differt. — Probatur *prima consequentia*: quia operationes vitae comparantur ad animam ut actus secundi ad primum, ut patet II *De Anima. (text. comm. 5)*. Actus autem primus in eodem praecedit tempore actum secundum, sicut scientia est ante considerare. — *Secunda* quoque *consequentia* probatur: quia principium intellectionis non potest esse intellectus passivus, cum oporteat principium talis operationis esse impassibile et immixtum corpori, ut Philosophus probat: cujus contrarium apparet de intellectu passivo, cui, scilicet, assignatur pro sede media capitis cellula.

« *Quomodo propositio*: Actus primus praecedit tempore actum secundum: *habeat veritatem relate ad intelligendi principium.* »

Circa istam propositionem: *Actus primus in eodem praecedit tempore actum secundum;* **dubitatur:** quia grave statim cum genitum est, incipit moveri, nisi adsit impedimentum, et corpus luminosum statim illuminat praesente diaphano non impedito.

Respondetur, quod haec propositio habet veritatem, ubi actus secundus naturali necessitate non sequitur ad actum primum, sicut est in proposito, ubi actus intelligendi non necessario sequitur posito principio intellectivo in materia.

Potest *secundo responderi,* quod loquitur S. Thomas de possibili, scilicet, quod potest actus primus tempore praecedere actum secundum; et hoc conformiter dicitur ad id quod habetur *1-2, q. 3, a. 2,* ubi ait S. Thomas, quod habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et hoc ad propositum S. Thomae sufficit. Vult enim habere ex hoc, quod oportet in eodem esse actum primum et secundum, quod mani-

feste habetur, si in eodem non solum natura, sed etiam tempore, actus primus, actum secundum quandoque praecedat.

Sed ad hanc rationem posset *dupliciter responderi*:

Primo, quod secundum principia S. Thomae, non concludit, ut videtur dicere Scotus IV, Sent. *dist., 43, q. 2.* Apud S. Thomam enim, intellectus et intelligere se habent passive, et non active: et ideo ab anima non est operatio intelligendi, sed ab obiecto intelligibili aut phantasmate.

Secundo, quod intelligere, est propria quidem operatio hominis sed non intrinseca, quoniam convenit quidem omni homini et soli per continuationem cum intellectu possibili, non autem per formam a qua ultimo constituitur in esse, quoniam homo constituitur in esse per cogitativam: et ideo non oportet ut in homine sit actus primus huic operationi correspondens, tanquam dans sibi esse. Et illa propositio: — In quocunque invenitur aliqua operatio vitae, oportet in illo ponere aliquam partem animae quae ad illam comparetur ut actus primus ad secundum; — est vera dumtaxat, ubi ponitur operatio in aliquo tanquam sibi intrinseca, utpote ab ejus forma completiva procedens.

Ad primam harum responsionum:

Dicitur primo, quod non est doctrina S. Thomae, intellectum mere passive ad operationem concurrere, licet intellectus sit potentia passiva. Etsi enim accipiat speciem qua intelligit ab ipso objecto, ratione cuius dicitur pati, et secundum quam considerationem est potentia passiva, informatus tamen specie intelligibili, ipsam intellectionem producit elicitive, ut patet ex *qq. de verit. q. 1, a. 9*, – Unde falso nobis a Scoto imponitur, quod intellectus et intelligere se habeant mere passive, et nullo modo active.

Dicitur secundo, quod admisso etiam quod intellectus mere passive ad intellectionem concurreret, adhuc ratio S. Thomae efficax est: quia si intellectio est hominis operatio propria, sive active sive passive, hoc enim manifestum est, quod intellectio inest homini formaliter, et per ipsam excedit alia animalia; oportet dicere quod proprium eius receptivum sit formaliter in homine: actus enim et potentia illius receptiva, ad idem suppositum pertinent. Et sic, convenienter arguitur ex hoc quod intelligere est propria hominis operatio, sive ab ipso producta, sive in ipso recepta, oportere principium illius operationis, sive productivum sive receptivum esse hominis formam: et cum hoc non possit esse nisi anima intellectiva, relinquitur ipsam animam intellectivam hominis formam esse.

Contra secundam responsionem *arguitur*: Quia natura uniuscujusque ex propria speciei operatione cognoscitur, et ex hoc quod operatio aliqua convenit alicui naturae, inquantum talis, argui potest quod illud speciem sortiatur, per id quod est illius operationis principium; alioquin nulla esset via in operationibus cognoscendi naturas rerum. Si ergo intelligere est propria hominis operatio, conveniens

homini inquantum homo est, et in qua hominis beatitudo consistit, ac etiam per quam omnia alia transcendit, necesse est ut eius operationis principium sit forma hominis dans illi speciem: propriam enim specificam operationem oportet a propria et specifica forma procedere.

Secundo arg: Phantasia et potentiae quae ad ipsam consequuntur, ut memorativa, et consimiles, sunt passiones partis sensitivae, ut dicitur in Libro *De Memoria et Reminiscentia.* Ergo per ipsas aut aliquam illarum, non potest aliquod animal poni in altiori genere vitae, quam sit anima et vita sensitiva. Ergo homo non est vivens vita sibi propria per virtutem cogitativam. — Probatur *prima consequentia*: quia passio partis sensitivae non potest ponere in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva, sicut nec nutritiva in altiori genere vitae ponit, quam sit vita nutritiva. — *Secunda* vero manifestatur: quia homo est in altiori vitae genere, quam sit vita sensitiva, ut patet per Philosophum II, *De anima*, (*Comm. text. 14*) ubi intellectivum quod homini tribuit, superaddit sensitivo quod omni tribuit animali.

Dicetur forte, quod licet cogitativa absolute accepta, non ponat aliquid in superiori genere vitae, quam sit vita sensitiva, potest tamen ponere in superiori genere, ut est intellectui conjuncta, quia ex tali conjunctione habet aliquid nobilitatis, quod absolute considerata non habet.

Sed **contra** hoc **arguitur.** — *Primo, aut* intelligitur ista conjunctio ratione phantasmatis; *aut* secundum rationem motoris et moti. Non primum, quia puer in ventre matris est essentialiter homo, et tamen non habet eius cogitativa unionem cum intellectu quae est ratione phantasmatis. Non secundum, quia ex hoc quod unum sit alterius motivum, non habet perfectionem qua essentialiter aliquid constituere possit: unio enim motoris ad mobile, ipsum mobile praesupponit. Ergo nulla responsio.

Secundo, quantuncunque per unionem cogitativae cum intellectu, ipsa cogitativa aliquid perfectionis haberet, nunquam tamen tantum elevatur, ut sit supra partem sentitivam. Ergo ex unione sui cum intellectu non potest aliquid ponere in altiori gradu vitae, quam sit vita sensitiva.

Tertio arg. principaliter: Homo est movens seipsum sicut et alia animalia. Ergo movens et motum sunt partes ejus. Ergo intellectus. — Probatur *prima consequentia* ex VIII *Physic.*, (*text. comm. 40*) — *Secunda* vero probatur: quia primum movens in homine est intellectus qui cum suo intelligibili movet voluntatem. — *Si dicetur*, quod sufficit ad movendum intellectus passivus: — *Contra arguitur*: quia intellectus passivus est solum particularium; in movendo autem accipitur praeter hoc, universalis opinio, quae

est intellectus possibilis: ut patet III, *De Anima*, *text. comm. 58*; et VII *Ethic. cap. 5*.

« *Averroistarum responsiones earumque solutio.* »

Ad hanc rationem possent Averroistae **dupliciter respondere**:

Primo, quod non oportet primum movens hominem, esse partem hujus, sed sufficit ut sit ipsi coaptatum, ut proprium movens: sicut coelum dicitur movere seipsum, et tamen intelligentia movens corpus coeli non est illius pars, sed est tantum unita, ut proprius ejus motor.

Secundo, quod mens Aristotelis est, movens per modum efficientis esse partem moventis seipsum: non autem movens per modum finis; modo intellectus non movet per modum efficientis, sed tantum per modum finis, tanquam praesentans objectum voluntati.

Sed contra primam responsionem *arguitur*: — Non est intelligibile quod aliquid moveat se, nisi dicatur, quod aut totum moveat totum, aut pars partem: ita quod totum ratione unius partis sit movens, et ratione alterius motum: ex hoc autem quod aliquod extrinsecum ab ejus substantia, illud moveat, quantumcunque sit motor illi appropriatus, illud non dicitur movere, sed moveri: unde pars animalis mota ab alia parte non dicitur movere animal, quantumcunque pars movens, sit motor illi appropriatus. Ergo responsio nulla. — *Nec valet instantia* de coelo, quia si ponatur coelum movere seipsum, non dicitur movere se ratione intelligentiae abstractae, sed ratione animae ejus: oportet enim illo dato, ponere coelum esse vere animatum, ut inferius ostendet S. Thomas.

Si dicatur, quod homo potest nominare, aut constitutum tantum per cogitativam, aut aggregatum ex ipso et intellectu, et quod primo modo non movet se complete, sed ut accipitur secundo modo: — *Contra arguitur*: Tum quia non minus movet se homo quam alia animalia. Sed alia animalia secundum solam suam essentiam considerata, movent se. Ergo et homo substantialiter tantum consideratus, quantum ad suas partes essentiales, est movens seipsum. Tum quia homo secundo modo acceptus, non dicit unum simpliciter et per se, cum intellectus et homo non sint substantialiter indivisa, non enim conveniunt in uno esse substantiali.

Quod vero **secunda responsio vana** sit, constat: Cum enim II *De anima*, posuerit Philosophus, *motivum secundum locum esse animae partem* in III, inquirens de hoc principio, ponit intellectum et appetitum esse moventia in homine, et intellectum ac appetitum habere rationem unius moventis. Ex quibus manifeste patet, quod intellectum non excludit a motivo quod est pars animae, quomodocunque ponamus intellectum movere; sive, inquam,

per modum finis, sive per modum efficientis. Superius autem est ostensum, quomodo moveat intellectus.

Quarto arg. Voluntas hominis est in intellectiva parte: et non est extrinseca ab homine tanquam substantia separata, sed est in ipso homine: Ergo intellectum possibilem oportet in nobis esse per quem a brutis differamus, non solum secundum intellectum passivum. — *Major* probatur: Quia voluntas non potest esse actus alicujus corporis, nec consequi aliquam potentiam quae sit actus alicujus partis corporis; quod constat: — Tum quia, potest se extendere ad universalia omnium formarum sensibilium; omnium enim quae intelligimus possumus habere voluntatem saltem ea cognoscendi: Et etiam ad universale ejus actus fertur, sicut cum odimus in universali latronum genus, ut dicit Aristoteles in sua Rhetorica (*l. 8. c. 4*). Omnis autem pars animae est actus alicujus corporis, propter solum intellectum proprie dictum. — Tum quia dicitur III *De anima* (*text. comm. 42*) quod voluntas in ratione est, irascibilis autem et concupiscibilis in parte sensitiva: unde et actus voluntatis est cum electione, non autem cum passione. — *Minor* quoprobatur: Quia aliter non esset homo dominus suarum operationum, quia ageretur voluntate cujusdam substantiae separatae, quod est destructivum totius moralis philosophiae, et politicae conversationis.

Circa illam propositionem: *Omnium quae intelligimus possumus habere voluntatem saltem ea cognoscendi*; attendendum, quod addidit S. Thomas, *saltem ea cognoscendi*, quia cum voluntas non sequatur intellectum speculativum sed practicum, ut dicitur III *De anima*, posset aliquis dicere, multa a nobis intelligi in quae voluntas non fertur, scilicet ea quae sunt omnino speculabilia. Sed hoc admisso, negari tamen non potest, quin circa ea quae ope intellectus produci non possunt, possit aliquis actus esse qui sub ratione boni aut convenientis apprehendatur, et per consequens ad intellectum practicum pertineat, sicut est considerare et intelligere: licet enim triangulum habere tres angulos, non habeat in se rationem appetibilis, aut fugibilis, cognitio tamen ejus potest habere rationem boni et convenientis; et sic licet voluntas non appetat triangulum habere tres angulos, potest tamen hujus cognitionem appetere, sibi sub ratione boni et appetibilis ab intellectu propositam, et per consequens, voluntatem habere possumus omnium quae intelligimus, ea appetendo saltem quantum ad eorum cognitionem.

Quinto arg. Puer est intelligens in potentia. Ergo in ipso est aliqua potentia quae est potens intelligere. Ergo puero est conjunctus intellectus possibilis antequam intelligat. Ergo non continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu, sed inest homini a principio tanquam aliquid sui — Probatur *prima consequentia*: quia sicut nihil potest agere nisi per po-

tentiam activam existentem in ipso, ita nihil potens est pati, nisi per potentiam passivam quae est in ipso, ut patet de combustibili. — *Secunda* etiam probatur: quia intellectus possibilis est illa potentia qua homo potest intelligere et pati ab intelligibili.

Ad hanc rationem **respondet** Averroes III *De anima*, quod puer dicitur in potentia intelligere *dupliciter*; scilicet: **1°** Quia phantasmata quae sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia et: — **2°** Quia intellectus potest continuari cum ipso, non autem quia sit cum eo unitus.

Contra primam partem hujus responsionis **arguit** S. Thomas:

Primo: Quia phantasmata posse in puero esse intellecta in actu, est posse agere. Ergo non dicitur puer posse intelligere, eo quod phantasmata in eo possint esse intellecta in actu. — Probatur *antecedens*: quia phantasmata movent intellectum possibilem. — *Consequentia* etiam probatur: quia posse intelligere est posse pati, ex eo autem quo convenit alicui quod possit agere, non convenit quod pati possit.

Ad evidentiam *antecedentis* considerandum, quod species intellecta in actu, conjuncta intellectui possibili, non sic dicitur esse in potentia in phantasmate, quasi phantasma sit potentia receptiva illius, ut sic dicatur esse in ipso tanquam in potentia passiva, sed quia phantasma potest illam cum intellectu agente in intellectum possibilem causare: comparatur enim phantasma ad intellectum possibilem, ut objectum ad potentiam: ut dicet S. Thomas inferius. Obiectum autem intellectus est ejus motivum, cum intellectus sit potentia passiva: Unde in praecedenti capitulo dixit S. Thomas, quod phantasmata per lumen intellectus agentis, fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem. Ideo bene dicitur hic in antecedente, quod phantasmata posse esse intellecta in actu pertinet ad posse agere; non enim dicuntur posse esse intellecta in actu, quasi ipsum phantasma idem numero, possit a materialibus conditionibus denudari, et intellectum possibilem informare; sed quia potest causare formam in intellectu possibili a materialibus conditionibus denudatam, per quam intellectus est actu potens intelligere.

Circa illam propositionem: *Posse intelligere est posse pati*: advertendum, quod illud intelligitur de posse intelligere primo et essentiali, secundum quod non habens formam intelligibilem actu dicitur posse intelligere, propter potentiam tantum intellectivam in ipso existentem: non autem de posse intelligere accidentali secundum quod existens in habitu dicitur posse operari. Cum enim intellectus possibilis non possit intelligere nisi informetur specie intelligibili, quando est absque tali specie potest illam ab objecto et phantasmate recipere, et sic posse intelligere est posse pati, quia est posse recipere speciem ab intelligibili, ex qua potest postmodum actum

intellectionis producere per modum principii activi. Unde, considerato simpliciter intellectu denudato ab omni specie, ipsum posse intelligere est ipsum posse pati, et recipere: considerato autem ipso ut jam specie informato, ipsum posse intelligere, non est ipsum posse pati, sed ipsum posse operari, quod est aliquo modo agere. — Si autem *diceret* aliquis, quod posse intelligere, etiam considerato intellectu ut specie informato, est posse pati, quia intelligere est operatio immanens, quae scilicet recipitur in operante; et sic posse intelligere est posse recipere intellectionem: — *Dicitur*, quod licet intellectio sit operatio quae in operante recipitur, non tamen recipitur in potentia simul et specie intelligibili, sed tantum in ipsa potentia intellectiva; unde non sequitur, quod intellectum informatum specie ut sic, posse intelligere sit posse recipere et posse pati, sed tantum intellectum secundum se consideratum et nudum.

Secundo: Posse intelligere consequitur speciem humanam, cum intelligere sit operatio hominis inquantum hujusmodi. Ergo non potest dici puer potentia intelligens ratione phantasmatis. — Probatur *consequentia*: quia potentia consequens speciem, non competit ei secundum id quod speciem non largitur: phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis hominis operationem consequuntur.

Contra secundam partem arguit, et:

Primo: Sic dicitur aliquis posse agere, aut pati per potentiam, sicut dicitur albus per albedinem. Sed non dicitur aliquis albus antequam albedo sit ei conjuncta. Ergo non potest dici aliquis posse agere vel pati, antequam potentia ei adsit. Ergo non dicitur puer potens intelligere antequam intellectus sit ei continuatus.

Secundo: Puer est in potentia intelligens, non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed tanquam habens impedimentum ut non intelligat: impeditur enim per multimodos motus in ipso existentes, ut patet VII, *Physic.*, (*text. comm. 20*). Ergo non dicitur potens intelligere, quia intellectus posset sibi continuari, sed quia intellectus est ei unitus, et impeditur ab actione propria. — Declaratur *antecedens* ex multiplici modo quo dicitur aliquis potens operari.

Sexto principaliter arguitur contra aliud dictum in *prima responsione,* scilicet, quod cogitativae est sibi habitus scientiarum acquirere. — Considerare intelligendo, qui est actus scientiae, non est intellectus passivi, sed possibilis. Ergo habitus scientiae non est in intellectu passivo sed possibili. Ergo intellectus possibilis est in nobis non secundum esse separatus. — Probatur *antecedens*: quia ad hoc ut potentia aliqua intelligat, oportet ut non sit actus corporis alicujus. — Probatur etiam *prima consequentia*: quia ejusdem est habitus et operatio secundum habitum: cum habitus sit quo quis operatur, cum voluerit. — Probatur et *ultima conse-*

quentia: quia scientia est in nobis, secundum quam dicimur scientes.

Septimo arg. Rei scitae, inquantum est scita, non assimilatur sciens nisi secundum species universales; cum scientia sit de hujusmodi, scilicet, de universalibus: Ergo scientia non est in intellectu passivo, sed solum in intellectu possibili. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia intellectus passivus est potentia utens organo, in tali autem potentia non possunt esse species universales. Quomodo species intelligibiles sint universales satis superius est ostensum. (*cap. 69*).

Octavo arg. Intellectus in habitu est effectus intellectus agentis, ut ipse Averroes confitetur. Ergo intellectus in habitu qui est habitus scientiae, est in intellectu possibili, non in intellectu passivo. — Probatur *consequentia*: quia effectus intellectus agentis sunt intelligibilia in actu, quorum receptivum est intellectus possibilis, ad quem secundum Aristotelem III *De anima, text. comm. 17*, comparatur agens, sicut ars ad materiam.

Nono arg. Perfectio intellectus possibilis dependet ab hominis operatione, cum dependeat a phantasmatibus quae movent intellectum. Ergo non est substantia homine superior. Ergo est aliquid hominis ut actus et forma ejus. — Probatur *prima consequentia*: quia impossibile est quod perfectio superioris substantiae dependeat ab inferiori.

Pro *secunda consequentia* adverte, quod tenet secundum positionem Averrois, qui tenet, ideo intellectum non esse hominis formam, quia est substantia homine superior.

« *Substantia superioris ordinis ab inferiori nec instrumentaliter perfici potest* ».

Sed ad hanc rationem posset responderi:

Primo, quod fundamentum ejus est falsum: Homo enim et quantum ad sensum, et quantum ad intellectum, perficitur a rebus inanimatis a quibus species cognoscibiles accipit, et tamen inanimata sunt inferiora homine secundum substantiam; et sic non est impossibile perfectionem superioris substantiae ab inferiori dependere.

Secundo, admisso illo fundamento dici posset, quod habet veritatem de dependentia substantiae superioris ab inferiori tanquam a principali agente, non autem tanquam ab instrumento. Non enim inconvenit substantiam superiorem ab inferiori instrumentaliter perfici.

Ad primam harum dicitur, quod fundamentum rationis est verum, si sane intelligatur. Per substantiam enim superiorem, non intelligit S. Thomas substantiam quomodocunque superiorem, sed quae est superioris ordinis. Nunquam enim substantia superioris

ordinis, a substantia inferioris ordinis perficitur: oportet enim, agens et patiens in eundem ordinem convenire, aut quod agens sit superioris ordinis. Videmus enim, quod corpora corruptibilia non possunt agere in corpora incorruptibilia ea perficiendo, neque substantiae materiales in immateriales; sed bene e converso. Unde instantia non est ad propositum; licet enim inanimata sint imperfectiora animatis, pertinent tamen ad eundem ordinem cum homine; tam enim homo qui a rebus inanimatis perficitur, quam res inanimatae, pertinent ad ordinem rerum materialium, inter quae homo supremum locum tenet. Ex quo habetur, quod si intellectum ponat Averroes ab homine abstractum, tanquam substantiam superioris ordinis, non poterit perfici ab homine qui est inferioris ordinis, secundum ipsum, utpote per cogitativam, quae est virtus materialis, in propria specie constitutus.

Ad secundam dicitur, quod nec etiam instrumentaliter potest substantia superioris ordinis ab inferiori perfici. Ut enim in III hujus, (*cap. 87*) inquit S. Thomas; *illud non potest fieri per aliquod instrumentum, ad quod actio illius instrumenti se extendere non potest*; alioquin non oporteret determinatorum effectuum esse determinata instrumenta: Res autem inferioris ordinis non potest sua actione attingere res superioris ordinis: Ergo etc. Unde et intelligentia non utitur corporibus corruptibilibus ad immutationem corporum incorruptibilium, neque corporibus ad immutandum et perficiendum aliam intelligentiam.

Decimo arg. Operatio intellectus possibilis indiget corpore, quia ut dicitur in III *De anima* (*text. comm. 8*) tunc intellectus intelligere potest, quando est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam, quae non sunt sine corpore. Ergo non est omnino a corpore separatus. — Probatur *consequentia :* quia quaecunque sunt separata secundum esse, habent separatas operationes: quod patet: Tum quia res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum : Tum conditionali posita a Philosopho I *De anima* (*text. comm. 12 et 13*), scilicet, quod si aliqua operationum animae est sine corpore, possibile est eam separari.

Ad hanc rationem **instari possset:** Quia corpora inferiora non possunt in suas actiones sine corporibus coelestibus: cessante enim motu coeli, cessabunt et motus naturales aliorum corporum, ut tenet S. Thomas. Similiter, animal non potest sentire absque corporibus a quibus species sensibiles accipit; et tamen sunt separata secundum esse. Ergo non est universaliter verum, quod separata secundum esse habeant separatas operationes, ita quod unum ab altero in sua operatione non dependeat.

Respondetur, quod non est mens S. Thomae, ea quae sunt separata secundum esse ita habere separatas operationes, quod unum

nullo modo ad alterius operationem concurrere possit, ut obiectio procedit; sed quod habent operationes proprias distinctas, ita quod operatio unius non est alterius, tanquam proxime agentis dictam actionem elicientis: sicut enim esse unius non est esse alterius, ita propria operatio unius non est alterius, cum diversae formae ad diversas operationes ordinentur.

Secundum autem hunc sensum optime procedit ratio S. Thomae, quia si substantia intellectiva, secundum intellectum possibilem (nomine enim intellectus possibilis accipit S. Thomas substantiam tali intellectu intelligentem) esset distincta secundum esse ab anima sensitiva, cuius est phantasmata formare, operatio formandi phantasmata, substantiae tali intellectivae non conveniret tanquam formae proxime illam operationem elicienti: hoc aütem falsum est; quia oportet formam intellectivam quae per abstractionem a phantasmatibus intelligit, sibi ipsi phantasmata apta ad intelligendum formare; non enim forma intellectiva abstrahit a phantasmatibus alienis, sed a propriis tanquam illustratis ab ipsa ad hoc, ut ex ipsis intelligibilis species abstrahi possit. Oportet ergo, ut forma taliter intellectiva, et anima sensitiva in uno esse conveniant, quod cum sensitiva cui convenit phantasiari, non sit a corpore separata, quia phantasia non est sine corpore, necesse est, ut etiam hujusmodi forma intellectiva, non sit a corpore secundum esse separata.

Undecimo arg. Operatio intellectus possibilis completur per organa corporea in quibus necesse est esse phantasmata. Ergo natura intellectum possibilem corporeis organis univit. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia* ex Aristotele II *Coeli text. comm. 34*, quia cuicunque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei attributa a natura ea sine quibus illa operatio compleri non potest.

Advertendum, quod ex eodem fundamento procedit haec ratio ex quo praecedens: quia scilicet, oportet ut forma per intellectum possibilem cognoscitiva, antequam sit actu per speciem intelligibilem, formet sibi phantasmata a quibus species intelligibiles abstrahat; quod cum non possit fieri absque corporeis organis, in quibus oportet esse phantasmata; necesse est, ut natura intellectum possibilem, idest, ipsam substantiam tali intellectu intelligentem, non autem ipsam potentiam intellectivam, corporeis organis univerit.

Duodecimo arg. Non potest intelligere substantias omnino a materia separatas, scilicet, secundum earum essentiam et quidditative. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia nihil intelligít hujusmodi intellectus sine phantasmate, ut dicitur III *De anima* (*text. comm. 30*) eo quod phantasmata comparentur ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum; talium autem non sunt phantasmata. — Probatur quoque *consequentia*: quia si intellectus esset separatus

magis intelligeret substantias separatas quam sensibiles, cum sint magis intelligibiles, et magis ei conformes.

Tertiodecimo arg. — Et est confirmatio *antecedentis* praecedentis rationis, sicut et aliae rationes quae sequuntur. — Intellectus agens non facit intelligibilia nisi per phantasmata. Ergo nec intellectus possibilis movetur ab aliis intelligibilibus, nisi ex speciebus a phantasmatibus abstractis. Ergo substantias separatas intelligere non potest. — Probatur *prima consequentia:* quia in omni genere tantum se extendit potentia passiva, quantum potentia activa illius generis; quod hoc signo ostenditur: quia nulla est potentia passiva in natura, cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis.

« *Quomodo omni potentiae passivae respondeat potentia activa* ».

Circa hanc propositionem: *Nulla est potentia passiva in natura, cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis*; **dubitatur:**

Primo, quia in materia est potentia ad animam intellectivam, et tamen nullum agens naturale potest animam intellectivam producere.

Secundo, quia materia quae fuit sub una forma, illa forma corrupta, est ad eandem formam in potentia naturali, cum sit eadem privatio hujus formae in materia antequam haberet formam, et postquam habuit, et tamen nullum agens naturale potest illam formam in materia introducere, cum impossibile sit idem numero reparari per agens naturale. Ergo etc.

Ad hujus evidentiam *considerandum*, quod quamvis naturale multis modis accipi possit, hoc tamen loco dicitur potentia naturalis, illa potentia quae ad aliquid secundum naturae creatae inclinationem ordinatur. Unde dicitur *potentia passiva* in natura, sive naturalis potentia naturae, cui innata est inclinatio ad recipiendum ab extrinseco creato formam naturalem, sicut materia prima inclinatur ad recipiendum formam substantialem ab aliquo agente corporeo et materiali. *Potentia* autem *activa* naturalis, dicitur virtus creata cui est innata inclinatio ad aliquid agendum in alterum creatum. Sicut autem quaelibet potentia naturalis, sive activa, sive passiva, determinat sibi objectum proprium cujus est receptiva aut productiva, ita determinat sibi potentia passiva proprium agens a quo formam recipiat, et potentia activa determinat sibi proprium patiens in quod agat. — Unde sensus propositionis adductae, quae est Commentatoris IX *Metaph.,* est, quod nulla est potentia passiva inclinata ex naturae conditione ad recipiendum formam naturalem ab altero, cui tanquam proprium agens non respondeat aliqua potentia creata activa, ad agendum in ipsam naturaliter inclinata. Cum enim potentia passiva naturalis sit ordinata ad recipiendum formas naturales, forma autem naturalis sit, quae ab agente na-

turali et creato produci potest, necesse est ut potentiae naturali passivae correspondeat aliqua potentia activa naturalis, tanquam proprium agens a quo nata sit formam naturalem recipere.

Ad primam itaque objectionem dicitur, quod quo modo anima intellectiva est forma naturalis, eo modo materia est in potentia naturali ad ipsam, et agens naturale est ejus productivum. Si enim consideretur quantum ad esse ejus absolute, sic non est forma naturalis, et sic materia prima non est in potentia naturali ad ipsam, quia materia dicitur in potentia naturali quantum ad esse formae absolute, quando talis forma est educibilis per agens naturale de potentia materiae, cum possit remanere separata a materia. Si autem consideretur quantum ad unionem ejus cum materia, sic est forma naturalis, et materia est in potentia naturali ad ipsam, ut scilicet materiae unibilis est, et agens naturale est ejus causa, inquantum causat dispositiones in materia facientes ad unionem ejus cum materia.

Ad secundam dicitur, quod *materia non est in potentia naturali ad eandem numero formam quam amisit*; quia illa forma postquam desiit esse in materia, non est amplius forma naturalis, unde ipsa eadem forma, antequam per ipsam actuetur materia, est naturalis, utpote ab agente naturali producibilis in esse: postquam autem separata a materia desiit esse, aut uniri materiae, est supernaturalis, utpote ab agente tantum supernaturali producibilis: dicitur tamen absolute, secundum rationem suae speciei, naturalis forma, quia absolute loquendo est ab agente naturali producibilis in esse.

Ad probationem dicitur *primo*: Quod ad hoc ut materia sit in potentia naturali ad formam, non sufficit ut habeat privationem formae, si per privationem intelligatur sola negatio formae in materia; sed requiritur etiam aptitudo et inclinatio materiae ad formam naturalem: ideo, licet post amissionem formae remaneat eadem privatio, propter identitatem termini et subiecti, non tamen remanet eadem potentia naturalis, quia non remanet aptitudo materiae ad formam, tanquam ad formam naturalem.

Dicitur *secundo,* quod si per privationem intelligatur negatio formae in subiecto apto recipere formam tanquam naturalem, sive ab agente naturali, non est eadem privatio numero ante et post, propter variationem aptitudinis et inclinationis subiecti: prius enim materia inclinabatur ad ipsam tanquam ad formam naturalem; posterius vero non habet illam aptitudinem et inclinationem, licet sit apta illam formam a Deo recipere, in quo consistit ratio *potentiae obedientialis,* non atem potentiae naturalis, proprie loquendo.

Quartodecimo arg. Si intelligeret substantias immateriales in eis acciperet sensibilium cognitionem; quia in substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus cognitionem habent. Ergo non acciperet eam a phantasma-

tibus — Si *dicatur*, quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium: — *Contra*: quia saltem habebunt cognitionem aliquam altiorem, et cum oporteat eam non deesse intellectui possibili si substantias separatas intelligat, habebit intellectus possibilis duplicem scientiam: unam per modum substantiarum separatarum, aliam a sensibus acceptam, et sic altera superflueret.

Circa hanc rationem **dupliciter dubitatur:**

Primo, quia *prima consequentia* non videtur vera: Species enim exsistentes in intellectu unius substantiae separatae, non sunt causativae specierum in intellectu alterius substantiae separatae, nec una substantia separata intelligit per speciem alterius substantiae separatae, cum oporteat intellectum intelligentis informari specie intelligibilis. Ergo quamvis species sensibilium sint in substantia separata intelligibiliter, non sequitur, quod intellectus intelligens substantias separatas, accipiat in eis sensibilium cognitionem.

Secundo, quia non videtur, si intellectus habeat illam duplicem cognitionem, quod altera superfluat; non enim si intellectus habet cognitionem aliquam de Deo, et aliquam de sensibilibus, altera superfluit; alioquin aut metaphysica, aut philosophia naturalis superflua esset. Eodem modo, si intellectus possibilis habeat scientiam unam ad modum substantiarum separatarum, quae sit altior cognitione sensibilium, et aliam a sensibus acceptam, qua ipsa sensibilia cognoscat, non oportet earum alteram superfluam supervacaneamque esse.

Ad primum horum dicitur, quod ratio procedit ex suppositione modi intelligendi, quem videtur ipse Averroes ponere III *De Anima, comm. 20 et 36,* ut etiam sibi imponit S. Thomas IV. *Sent. dist. 49, q. 2, a. 1,* Ponit enim intellectum quem ipse materialem vocat, secundum se consideratum, non autem secundum quod est nobis copulatus, semper substantias separatas intelligere; ex eo quod ipsa substantia separata intellectui materiali est unita, quemadmodum et illi substantia intellectus agentis unitur: secundum enim hanc positionem, sicut nos ponimus intellectum beatorum semper videre divinam essentiam per hoc, quod divina essentia intellectui unitur per modum formae intelligibilis, ita ponitur intellectum substantias separatas intelligere ex hoc quod intellectui per modum formae intelligibilis uniuntur. Et ideo, sicut videntes divinam essentiam, vident omnia creata tanquam per ipsam essentiam, in qua intelligibiliter sunt repraesentata, ita intellectus videns substantiam separatam, essentialiter, ut in se est, si in substantia separata continentur intelligibiliter res sensibiles, in ipsa essentia substantiae separatae videt res sensibiles per ipsam essentiam repraesentatas, et sic in eis accipit cognitionem rerum sensibilium; sicut videntes divinam essentiam, in ipsa accipiunt cognitionem eorum quae sibi per divinam essentiam repraesentantur. —

Si etiam ponatur intellectum non intelligere substantias separatas per hoc quod ipsae uniantur intellectui, sed per species, adhuc sequitur propositum, quia quomodocunque intellectus ipsas cognoscat, si quidditative et perfecte eas cognoscat, videbit species in ipsis exsistentes quibus repraesentantur sensibilia tanquam ejus proprietates, aut tanquam habentes cum essentia substantiae separatae identitatem, et sic cognoscet res sensibiles in substantiis separatis.

Ex quibus patet, consequentiam S. Thomae optimam esse, non quia speciebus exsistentibus in substantia separata oporteat effluere species in intellectum materialem, sed quia per species exsistentes in substantia separata, cognitas, res materiales intelliget.

Cum autem *contra* hoc *instatur*, quia una substantia separata non intelligit per species alterius substantiae separatae; — *Dicitur*, quod utique una intelligentia non intelligit per species in alia intelligentia exsistentes, tanquam per principium elicitivum operationis, sed bene potest intelligere per illas tanquam per rem cognitam in qua alia videntur; sicut dicimus beatos per essentiam divinam ab eis visam videre creaturas.

Si autem *quaeratur*: quid erit principium elicitivum hujus cognitionis per modum speciei intelligibilis; — *Respondetur*, quod ei quod videtur in alio non oportet assignare propriam et adaequatam speciem quae sit principium cognitionis ejus, sed sufficit species ejus in quo ipsum videtur; per speciem enim speculi, videntur omnia quae in speculo videntur; et per divinam essentiam unitam intellectui, videntur omnia quae in divina essentia cognoscuntur. Sic etiam dicemus, quod per formam qua intellectus materialis sive possibilis videt substantiam separatam, sive sit ipsamet substantia separata, sive species ejus, videbit etiam sensibilia quae in ipsa repraesentantur.

Ad secundum dicitur, quod cum negatur in responsione per S. Thomam adducta, substantias separatas habere cognitionem sensibilium, non intendit responsio negare a substantiis separatis cognitionem sensibilium ex parte rei cognitae, quasi nullo modo sensibilia cognoscant, ut obiectio supponit, sed ex parte medii intelligibilis, sicut in argumento fuerat assumptum, quod in substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, quia videlicet, non intelligunt per species ipsis rebus sensibilibus proportionatas et adaequatas, sed per altiores et universaliores: et hanc vocat S. Thomas altiorem cognitionem, et sic sequitur quod altera cognitio de rebus sensibilibus erit superflua. Si enim intellectus cognoscit res sensibiles per inspectionem altiorum specierum, et universaliorum existentium in substantia separata, non erit opus ipsum accipere a sensibilibus cognitionem, cum illa sit sufficiens cognitio de sensibilibus, et sic cognitio a sensibilibus accepta, erit superflua.

Si diceretur, quod nulla istarum est superflua cognitio, quia

sunt cognitiones diversarum rationum, sicut et in Christo est scientia infusa et acquisita; — Hoc *non obstat*, quia licet essent aliquo modo diversarum rationum, utraque tamen esset naturalis, et ideo si intellectus naturaliter cognoscit res sensibiles ad modum substantiarum separatarum, superflua erit sibi alia cognitio naturalis earundem rerum; uni enim potentiae cognoscitivae sufficit una naturalis scientia respectu earundem rerum. Non est autem simile de scientia infusa et acquisita in Christo, quia scientia infusa in Christo non erat naturalis animae Christi conjunctae corpori: non enim inconvenit intellectum respectu etiam earundem rerum quae naturaliter cognoscit, a Deo altiori modo perfici.

Quintodecimo arg. Sequeretur, quod nos substantias separatas intelligeremus: intellectus enim possibilis est id quo intelligit anima. Hoc est falsum, ut patet ex II, *Metaph.* Ergo etc.

Si dicatur, secundum Averroem, quod intellectus possibilis intelligit substantias separatas, secundum quod est in se subsistens, et est in potentia ad eas, sicut diaphanum ad lucem; est autem in potentia ad formas abstractas a phantasmatibus secundum quod continuatur nobis a principio; ideo non intelligimus a principio, per ipsum, substantias separatas.

Contra arguitur: — 1°) Tum quia prius est considerare intellectum ut in potentia ad hujusmodi species, quam ut continuetur nobis, cum ponatur continuari nobis per hujusmodi species; et ideo non per hoc quod continuatur nobis, est in potentia ad hujusmodi species.

2°) Tum quia esse in potentia ad hujusmodi species non conveniret ei per se, sed per aliud, scilicet, per continuationem nobiscum; et sic non convenienter diffiniretur intellectus possibilis per hoc quod est in potentia ad hujusmodi species, ut diffinitur III *De anima* (*text. comm. 3, et infra*). Non enim diffinitur aliquid per ea quae non conveniunt ei secundum se.

3°) Tum quia si intellectus intelligat substantias separatas, et species a phantasmatibus abstractas, oportet quod, vel intelligat per tales species, substantias separatas; vel e converso, per ipsas substantias separatas tales species intelligat: quia impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, scilicet, in actu perfecto, nisi unum per aliud intelligat; cum una potentia non perficiatur simul pluribus actibus, nisi secundum ordinem, id est, nisi inter se naturalem ordinem et concomitantiam habeant.

Quodcunque horum detur, oportet ut nos intelligamus substantias separatas, quia si nos intelligamus res sensibiles, inquantum intelligit eas intellectus, intelligit autem eas intellectus per hoc quod intelligit substantias separatas, oportet et nos similiter eas intelligere; et similiter, si sit e converso, scilicet, quod intellectus intelligat substantias separatas per hoc quod res sensibiles intelligit.

Attendendum, – quia S. Thomas videtur hoc loco ponere species intelligibiles tanquam id quod cognoscitur, cum tamen alibi ponat eas tanquam id quo intellectus cognoscit, – quod dupliciter possumus eius mentem interpretari:

Primo, quod licet species a phantasmatibus abstractae, non sint id quod intelligitur primo et directe, sed se habeant, ut principium *quo* intelligendi; tamen secundario et indirecte intelliguntur: et sic de ipsis procedit argumentum.

Secundo, quod per species a phantasmatibus abstractas, vult intelligere naturas universales rerum sensibilium, quia ut universales sunt, a phantasmatibus abstrahuntur, et singularibus; cum enim sint diversa scibilia formaliter substantiae separatae et res sensibiles, nec in una formali ratione obiecti conveniant, multo minus possunt simul intelligi ab intellectu possibili, quam duae res sensibiles, nisi unum eorum per alterum intelligatur. — Quomodo autem intellectus possibilis non possit multa simul intelligere, ostensum est in superioribus.

CAPUT LXI.

QUOD PRÆDICTA POSITIO EST CONTRA SENTENTIAM ARISTOTELIS.

Ostensum est efficacibus rationibus positionem, immo fictionem Averrois impossibilem esse: nunc, quia Averroes suam fictionem dictis Aristotelis confirmare nitebatur, probat S. Thomas ipsam etiam contra mentem Aristotelis esse, ex multis ipsius Aristotelis dictis et:

Primo arguit sic: Aristoteles diffinit animam esse: « *actum primum corporis physici, organici, potentia vitam habentis*; » (*II De anima, text. comm. 6 et* 7) Et inquit, hanc diffinitionem universaliter dictam esse de omni anima, non sub dubitatione loquens, ut Averroes fingit; ut ex textu graeco et translatione Boëtii manifeste apparet. Immo vult eam ad intellectum extendi, ut patet ex eo quod in eodem capite subiungit inquiens: animae quam diffinierat esse quasdam partes separabiles, quod nonnisi de intellectu intelligi potest. Ergo intellectus non est substantia separata.

Si dicatur, quod illa diffinitio non convenit omni animae, nisi aequivoce, et quod hoc ostendit Aristoteles cum subiungit: « De intellectu autem et perspectiva potentia nihil est adhuc manifestum: » — *Respondetur,* quod per haec verba, non vult Philosophus, intellectum alienare a communi animae diffinitione, sed a propriis naturis aliarum partium, sicut qui dicit, quod alterum genus animalis est volatile a gressibili, non aufert a volatili com-

munem animalis diffinitionem: unde et subiungit Aristoteles: « Et hoc solum contingit separari, sicut perpetuum a corruptibili: » Ex quibus constat, ipsum ponere intellectum esse *alterum* ab aliis animae partibus propter perpetuitatem quae aliis non convenit; non autem esse ejus intentionem, ut Averroes fingit, quod nondum est declaratum de intellectu, utrum sit anima, sicut de aliis principiis; cum vetus textus non habeat: *nihil est declaratum*, sive, *nihil est dictum*, sed, *nihil est manifestum*, quantum scilicet ad id quod est proprium intellectui, non autem quantum ad communem animae diffinitionem. Et propterea, si anima aequivoce diceretur de intellectu et aliis, primo distinxisset aequivocationem, sicut est ejus consuetudo, ne procederetur in aequivoco, quod in scientiis demonstrativis non convenit.

« *Quomodo intelligenda sit diffinitio quam tradit Aristoteles de anima: et utrum illa diffinitio univoce, intellectivae et aliis animabus conveniat, in ratione actus corpus informantis.* »

Rationem hanc ex Aristotelis verbis sumptam, latius S. Thomas in libro quem adversus Averroistas edidit, explanat.

Sed quoniam inquit, ex textu graeco haberi, quod non dubitative, sed assertive in animae diffinitione loquitur Aristoteles, advertendum, quod ante illa verba *textus 7*, ubi dicitur: « Si autem aliquid commune omni animae; oportet dicere etc: » In *textu 6*, absolute dixerat Philosophus diffiniendo animam: « διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. » (1) Quae verba sic interpretatur Boëtius: « *Unde anima est primus actus corporis physici potentia vitam habentis* ». *Textu* autem *8*, inquit: « Καθόλου μὲν οὖν εἴρηται, τί ἐστιν ἡ ψυχή. » (2) Quod interpretatur Boëtius: « *Universaliter quidem igitur dictum est, quid sit anima.* » — In quibus apparet, Philosophum non dubitative, sed assertive diffinitionem animae tradidisse; et quod usus est nota conditionis, non quod dubitaret, sed ut, ex suppositione antecedentis procedens, concluderet brevem animae diffinitionem loco ejus quod dixerat: *potentia vitam habentis*: ponendo: *organici*.

Attendendum etiam, — cum inquit S. Thomas, Averroem male interpretari Aristotelem ubi ait: « *De intellectu autem et perspectiva potentia, nihil adhuc est manifestum.* » — quod, scilicet, antiqua translatio habet ut S. Thomas adducit. Nam et textus graecus sic habet: « οὐδέν πω φανερὸν: » (3) id est, *nondum est manifestum.*

(1) Lib. II *De anima* Cap. 1. N. 35 marg., text. 5. editionis Parisiensis Firmin Didot, 1854.

(2) Ibid. N. 45 marg. text. 8. cit. editionis.

(3) Lib. II Cap. 2. N. 30 marg., text. 9 cit. edit.

Unde non est sensus Philosophi nondum aliquid dictum esse aut declaratum de intellectu, utrum scilicet, sit anima; immo, inter partes animae, intellectum enumeravit, et voluit animae diffinitionem esse communem etiam animae intellectivae; sed, quod nondum ex illis manifestum est id quod proprium est intellectui, per quod ab aliis animae partibus distinguitur, et separatur, ut patet ex verbis immediate sequentibus ubi ait: «Sed videtur genus alterum animae esse, et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili.» Cum enim sit animae pars, ab aliis distinguitur ratione, sicut perpetuum a corruptibili. (1)

Posset autem ex verbis Themistii, I *De anima, Capite 23,* ad haec **responderi,** quod cum anima rationalis sit *duplex*: *Quaedam*, scilicet, cujuncta quae homini dat esse et speciem, et est corruptibilis: *Alia* vero est separata, quam Themistius vocat, *foris manentem*, sicut perfectio perspicui est duplex, scilicet, sol, et lumen; Aristoteles quaerit diffinitionem communem omni animae danti esse, et hoc per se primo, non autem animae extrinsece communem. Verum est tamen, quod quandoque aliquid de illa anima separata interponit, quoniam videtur ei et aliis quodammodo una diffinitio competere, licet modo analogo.

Hujus autem, **signum duplex** ex Aristotelis verbis accipitur:

Primum est, quod cum ad finem primae et communissimae diffinitionis pervenisset, subiungit tanquam manifestum, quasdam species animae esse actus corporis, et quasdam non, quod esse non posset si illa diffinitio univoce competeret omni animae: manifestum enim est, quod omne cui illa diffinitio competit, est actus corporis, et ideo convenit per se primo tantum animae conjunctae corruptibili.

Secundum est, quia Aristoteles ibidem subdit: « Amplius autem immanifestum est, si sit actus corporis, sicut nauta navis: » Hoc autem non dubitat de animabus unitis, sed de separata; et sic apparet non eodem modo esse actum animas conjunctas et animam separatam; et idcirco illam diffinitionem aequivoce dictam esse, ut voluit Commentator, unde statim subdit: « Figuraliter quidem igitur, sic determinetur et describatur anima: » Non determinando scilicet quot animae sint, et an diffinitio illis univoce conveniat.

Sed contra *principale dictum* hujus responsionis, scilicet, quod prima et per se diffiniatur anima conjuncta, quae est corruptibilis

---

(1) In translatione cit. edit. Didot, L. II. c. 2. N. 30. text. 9. ita legitur: «De intellectu vero contemplativaque potentia, nondum quidquam est manifestum, sed videtur hoc animae genus esse diversum, idque solum quomodo aeternum ab eo quod occidit separari potest.» Vide etiam Ferrariensis Quaestiones II, *de Anima* q. 5. Venetiis 1593.

quandoque tamen interponat de anima separata, eo quod sibi conveniat quodammodo animae diffinitio modo analogo; *instatur:*

Nam volens Aristoteles probare animam esse actum corporis, *text. 24,* arguit sic: « Anima est primum quo vivimus, sentimus, movemur, et intelligimus: » Primo ergo est actus. — Secundum ergo mentem Aristotelis, anima quam diffinivit, et de qua illam diffinitionem probat, est principium quo primo intelligimus: sed haec non est anima conjuncta, quam corruptibilem esse dicis, scilicet cogitativa, quia non per ipsam primo intelligimus, licet ad nostram intellectionem aliquo modo concurrat; sed est anima habens intellectum, cum ipse III *De anima*, loquens de intellectu possibili dicat: « Dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima: » Ergo illa diffinitio non est data de sola anima corruptibili, sed etiam de incorruptibili quae est vere intellectiva.

Praeterea: Dividens potentias animae, quam diffinierat, *text. 27* inquit: « Potentias autem dicimus, vegetativum, sensitivum appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum: » Ergo intellectivum est potentia animae quam diffinierat: Ergo non definivit tantum animam corruptibilem.

Si dicatur, quod per intellectivum intelligit potentiam cogitativam;

Contra arguitur: Quia inferius *text. 29*, volens ostendere quomodo quibusdam insunt omnes praedictae potentiae, concludit: « Quibusdam autem adhuc inest, et secundum locum motivum. Alteris autem intellectivum et intellectus, ut hominibus: » Ubi patet, quod intellectivum exponit etiam pro intellectu. — Nam, et ibidem, Averroes, *comment. 29*, ait: « Et ponamus etiam pro manifesto, quod virtus cogitativa et intellectus, existunt in aliis modis animalium. »

Ad primum autem **signum** inductum:

Dicitur *primo*. Si admittatur Aristotelem de speciebus animae loqui, quod tamen est falsum, dicitur quod, loquitur de actu a materia in esse dependenti; quia enim aliqua anima a materia secundum esse dependet, utpote de potentia materiae educta, ideo non est a corpore separabilis, aliqua vero, quia non est actus eductus de potentia materiae, et idcirco a materia secundum esse non dependet, ut est anima intellectiva, est a corpore separabilis; cum hoc tamen stat, quod quaelibet anima sit univoce *actus informativus materiae*, et sic diffinitio animae, omnibus animabus sit univoce communis.

Dicitur *secundo*, quod loquitur Philosophus, ibidem, departibus animae potestativis, quae sunt ejus potentiae: quod constat ex hoc, quod sub dubio ponit, an anima habeat partes, non enim dubium est an habeat partes, subiectivas et species, sed bene an habeat partes potentiales, cum sit dubium de qualibet, an sit anima vel animae potentia.

Dicitur *tertio*, quod illa auctoritas Philosophi magis favet proposito, quam sit in oppositum. Cum enim dicat quasdam potentias animae, quam diffinierat, non esse actus corporis, id est, non esse alicui determinato affixas organo, relinquitur etiam animam intellectivam, cujus potentia est intellectus, sub illa animae diffinitione comprehensam esse.

Ad secundum signum dicitur, quod non ideo dubium illud subinfert Philosophus, quasi dubitet an anima intellectiva sit actus informans, de anima autem conjuncta corruptibili non dubitet. Sed quia cum dixerit absolute animam esse actum corporis, quod ipse de actu informante intellexit, ut patet ex eo quod dixit, non oportere quaerere quomodo ex anima et corpore fiat unum, et ex eo quod dixit, animam esse substantiam secundum rationem et quod quid erat esse, nondum perfecte explicaverat quomodo esset actus; an scilicet, per modum quo motor potest dici actus mobilis, an per modum quo forma ést actus materiae; et idcirco, adhuc non erat plene manifestum an anima uniretur corpori, sicut nauta navi vel alio modo, et ideo dixit, « figuraliter sic determinetur et describatur anima »; quia, videlicet, nondum exacte et liquide monstraverat veritatem, non quia non conveniret diffinitio animae *univoce* omni animae.

Unde, ut hanc excluderet obiectionem ex opinione Platonis provenientem, ex operibus animae, quarum ipsa est principium, ostendit quod non est corpori unita ut nauta navi, sed ut forma materiae: quoniam, quo aliquid primo operatur est forma ejus, anima autem est principium quo vivimus, sentimus, movemur, et intelligimus; ideo oportet, ut sit actus corporis ut forma, et sic manifeste declaratum ostendit, quod anima quam dixerat esse actum corporis, est actus per modum informantis, non autem per modum moventis tantum.

Secundo arguit S. Thomas, principaliter ex verbis Philosophi (II *de Anima text. comm. 27)*: Intellectus est potentia animae. Ergo non est substantia separata. — *Antecedens* probatur: Tum quia Philosophus, intellectus inter potentias animae enumerat: Tum quia perspectivam, *text. 21,* nominat potentiam.

Tertio arg. Intellectus est pars animae, ut patet ex principio III Libri *de Anima* (*text. comm. 1),* ubi dicitur: « De parte autem animae qua cognoscit anima et sapit »: Ergo etc.

Quarto arg. Intellectus est id quo anima humana intelligit. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia quo aliquid primo operatur, oportet esse formam ejus, ut ex supradictis patet. — *Antecedens* vero probatur ex III *de Anima text. 5,* ubi inquit Philosophus: « Dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima ».

Has rationes in tractatu contra Averroistas, latius explicat S. Thomas, ideo ibi requirantur. (*Opusc., 16 c. 3.*)

CAPUT LXII.

CONTRA OPINIONEM ALEXANDRI DE INTELLECTU POSSIBILI.

Postquam disputavit S. Thomas contra Averrois fictionem, ulterius contra Alexandri positionem incipit disputare.

Posuit enim *primo* Alexander, consideratis Aristotelis verbis, quibus velle videtur intellectum non esse substantiam separatam, sed esse in nobis, quod intellectus possibilis est aliqua virtus in nobis, sic enim diffinitio animae poterit sibi convenire.

Posuit *secundo*, hanc virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, sed consequi commixtionem elementorum in corpore humano, secundum quam homo est in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis existentis semper in actu, et qui est, secundum ipsum, substantia separata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. Et quia id in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis, videbatur sibi, quod ex commixtione determinata, in nobis fit intellectus possibilis.

Contra hanc igitur positionem arguit S. Thomas. Et: Primo ex verbis Aristotelis, sic: — Virtus quae mixtionem elementorum consequitur, in ipsa elementorum commixtione fundatur, ut patet de sapore, odore, et aliis hujusmodi. Sed hoc non potest secundum Aristotelis mentem (*ut videtur*) attribui intellectui, cum dicat III *De anima* (*text. comm.* 4) quod intellectus possibilis est immixtus corpori. Ergo etc.

Adverte, quod S. Thomas, utitur hoc modo dicendi, *ut videtur*, non quia non sit expressa mens Aristotelis, intellectum non esse virtutem mixtam corpori, sed quia quantum apparet prima facie de positione Alexandri, non eam aliter explicando, intellectus possibilis est natura quaedam consequens mixtionem elementorum; et consequenter haec positio verbis et demonstrationi Aristotelis contrariatur. Sed quia licet ita primo adspectu, ut verba sonant, de positione Alexandri videatur, tamen Alexander suam positionem declarans, ne verbis et demonstrationibus Aristotelis sit contraria, inquit, quod intellectus possibilis est quidem praeparatio in natura humana ad recipiendam influentiam intellectus agentis: veruntamen ipsa praeparatio non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori, sed est relatio quaedam et ordo unius ad alterum.

Contra autem hanc positionem sic explicatam, **arguit** S. Thomas:

Primo: Intellectus possibilis, apud Aristotelem, est receptivus omnium formarum sensibilium, et cognoscitivus earum, et ex hoc ponit ipsum non habere determinate aliquam naturam sensibilium. Sed haec de praeparatione quae est habitudo, non possunt intelligi, quia ejus non est recipere sed praeparari. Ergo etc.

Secundo arg. Sequeretur, quod idem dicendum sit de sensu et intellectu possibili. Sed hujus oppositum ostendit Aristoteles *text.* 7, ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia illa quae dicit Philosophus de intellectu possibili, convenient omni praeparationi: in sensu autem est praeparatio ad recipienda sensibilia in actu.

Advertendum: quod fundamentum hujus rationis est, quod ita in sensu est praeparatio ad recipienda sensibilia, sicut in intellectu, si praeparatio nihil aliud importet quam ordinem et habitudinem unius ad alterum: ut universaliter in omni recipiente est ordo et habitudo ad sua receptibilia, et ideo si omnia quae dicuntur ab Aristotele de intellectu possibili, conveniunt ei inquantum est habitudo et ordo ad receptibilia, non autem ex natura subiecti praeparati, eadem convenient sensui et omni alii praeparationi in ordine ad sua receptibilia: quod enim convenit alicui inquantum tale, convenit omni tali. Et sic inconvenienter Aristoteles inter receptionem sensus et intellectus differentiam ponit, inquiens, quod ex excellentia obiectorum corrumpitur sensus, non autem intellectus.

Tertio arg. De intellectu possibili dicit Aristoteles, quod patitur ab intelligibili, quod suscipit species intelligibiles, quod est in potentia ad eas, quod est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Sed haec non possunt dici de praeparatione, sed de subiecto praeparato. Ergo etc.

Adverte, quod Alexander in suo libro *De anima*, dicit intellectum magis assimilari carentiae inscriptionis quam tabulae nondum scriptae. Sic enim inquit: « Solum igitur materialis intellectus facultas et promptitudo quaedam est ad formas excipiendas, tabulae nondum scriptae similis, quinimo, ipsius tabellae *agrapho,* idest, inscriptionis carentiae, quam tabellae similior: tabella enim jam in numero entium est; quapropter id quod anima praedictum est, tabellae potius comparari potest, ipsa vero inscriptionis carentia fere intellectus est. »

Ex quibus patet, ea quae Aristoteles de intellectu dicit, de ipsa praeparatione quam Alexander ponit, dici non posse, cum illa conveniant tabulae praeparatae, non autem carentiae et negationi inscriptionis. — Patet etiam, illos Alexandri mentem male interpretatos esse, qui dicunt Alexandrum praeparationis nomine intellexisse animae potentiam, et hanc esse qualitatem, utpote potentiam naturalem, qua rationalis anima ad omnia intelligibilia est praeparata, quemadmodum materia ob suam potentiam ad suas

excipiendas formas praeparatur. Si enim praeparationis nomine intelligeret qualitatem et potentiam naturalem, magis eam tabulae nondum scriptae assimilaret, quam *agrapho*, sive carentiae inscriptionis.

Quarto arg. Impossibile est, a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Ergo intellectus non causatur ex commixtione elementorum. — Patet *consequentia*: quia intellectus possibilis est suprema virtus cognoscitiva in nobis, ut patet III *De anima* (*text. comm. 5*). — *Antecedens* vero probatur: quia effectus non potest esse immaterialior sua causa, cum agens sit nobilius patiente et faciens facto, sicut actus potentia: quanto autem aliquid est immaterialius tanto sit nobilius: omnis autem virtus cognoscitiva, inquantum hujusmodi, est immaterialis: unde et sensus apud Aristotelem est susceptivus specierum sine materia. Ergo etc.

Ad evidentiam hujus propositionis: *Virtus cognoscitiva inquantum hujusmodi, est immaterialis;* Advertendum ex doctrina S. Thomae, *1, p. q. 14, a. 1*, et *de verit. q. 2, a. 2,* quod immaterialitas quae concomitatur universaliter vim cognoscitivam, non est omnimoda separatio a materia, sed est, ut universaliter loquamur, excessus aliquis formae supra materiam; secundum enim quod aliqua magis supergrediuntur materiam, quia scilicet, non sunt totaliter immersa materiae, sic sunt majoris cognitionis. Unde intellectus, qui totaliter materiam supergreditur, inquantum nulli organo materiali est affixus, cognoscendi maximam vim habet. Dicitur autem forma quae est in materia, supergredi materiam, non quia aliqua pars ejus essentialis non sit in materia, sed quia cum tota sit in materia, non tamen totaliter apprehenditur a materia; remanet enim in ea virtus ad aliquid supra materiae conditionem, quod est signum, essentiam formae non esse totaliter a materia comprehensam, nam virtus demonstrat essentiam rei.

Sensus ergo propositionis S. Thomae est: quod virtus omnis cognoscitiva, inquantum hujusmodi, supergreditur materiam, quia potest in aliquid quod est supra materiae conditionem; quod sane ostenditur, quia omnis virtus cognoscitiva, ut cognoscitiva est, recipit species absque materia, id est, absque esse determinato quod in materia habet: forma enim cognoscibilis recipitur in cognoscente non secundum esse determinatum quo constituit rem in natura, sed prout existens perfectio unius in natura, nata est esse in alio et fieri unum cum illo.

« Effectus, quoad essentiam et esse naturale, non potest esse immaterialior sua causa ».

In hac autem ratione, circa illam propositionem: *Non potest effectus esse immaterialior sua causa;* **dubitatur:** Quia forma rei sensibilis in sensu est immaterialior quam extra sensum, et tamen

secundum quod est in sensu causatur a forma existente extra. Ergo effectus aliquis est immaterialior sua causa. Et loquor de causa principali de qua intendit S. Thomas.

Ad hujus evidentiam, *considerandum* est, quod *dupliciter* dicitur aliqua natura immaterialis, scilicet: *Aut* secundum suam substantiam; *Aut* secundum esse. Secundum substantiam dicitur natura immaterialis quae non est composita ex materia et forma, sicut intelligentia. Secundum esse tantum dicitur immaterialis illa, quae licet in sua ratione materiam includat, tamen habet esse immateriale, sicut natura lapidis in intellectu: lapidis enim natura est essentialiter composita ex materia et forma, et in sua ratione materiam includit, universalem tamen: ideo et existens in intellectu est materialis secundum essentiam, cum sit ejusdem rationis in intellectu et extra intellectum, est tamen immaterialis secundum esse, quia esse suum non est in materia receptum, sed in re immateriali, scilicet in intellectu.

Attende tamen cum dico, naturam lapidis in intellectu esse materialem, non sic intelligo quasi entitas ejus, secundum quod est accidens intellectus, sit composita ex materia et forma; hoc enim esse non potest, cum sit forma simplex actuans intellectum, sed loquor de ipsa ut species est, id est, ut est repraesentativa naturae lapidis extra intellectum existentis, et est ejus quidditas, quomodo sibi ratio lapidis convenit: sic enim, quia repraesentat lapidis naturam quae materialis est secundum essentiam, utpote materiam communem in sua ratione includens, dicitur et ipsa materialis, ut species lapidis est, licet ut est accidens intellectus sit immaterialis et secundum essentiam et secundum esse. — Sed et *dupliciter* dicitur aliquid immateriale secundum esse: scilicet, *aut* secundum suum esse naturale, quod convenit naturae, ut in supposito vel in subiecto quod denominat invenitur; aut secundum esse intentionale quod habet in medio, aut in potentia cognoscitiva.

Dicitur ergo *primo,* quod intelligitur propositio S. Thomae de immateriali *secundum essentiam,* et etiam de immateriali *secundum esse naturale*: nullus enim effectus est simplicior aut immaterialior, secundum essentiam suam, causa principali; neque etiam secundum esse naturale quod naturae et rationi effectus natum est convenire, et hoc sufficit ad propositum suum. Cum enim intellectus et secundum essentiam et secundum esse naturale sit immaterialis, sequitur quod non possit causari ex elementorum commixtione quae aliquid materiale dicit.

Dicitur secundo, quod non inconvenit effectum secundum esse intentionale esse immaterialiorem sua causa principali et propria, cum esse illud sit diminutum in ordine ad talem naturam, et sic non inconvenit formam rei sensibilis esse immaterialiorem in sensu quam extra, quamvis sit a re sensibili causata, quia esse illius formae in sensu, inquantum est forma sensibilis, est esse intentio-

nale. Unde non est obiectio contra sensum illius propositionis, cum illa intelligatur de immateriali aut secundum essentiam, aut secundum esse naturale, objectio autem procedat de immateriali secundum esse intentionale. Quomodo autem forma habens esse materiale, possit tanquam principale agens causare formam habentem esse immateriale intentionale, declaratum est in praecedentibus de mente S. Thomae *de pot. q. 5, a. 8.* (*Lib.*, *I*, *c. 65 ad oct. prob.*)

Quinto arg. Anima vegetabilis ex commixtione elementorum produci non potest. Ergo multo minus sensus et intellectus. — Probatur *antecedens:* Si principium alicujus operationis ab aliquibus causis procedat, operatio ipsa illas causas non excedit, cum causa secunda agat in virtute primae. Sed operatio animae nutritivae excedit etiam virtutem qualitatum elementarium, ut patet ex Philosopho II, *De anima text. comm. 41,* ubi ostendit ignem non esse causam augmenti, sed esse instrumentum animae. Ergo anima vegetabilis ex elementorum commixtione procedere non potest.

Sexto arg. Praeparatio commixtionem elementorum sequens, a corpore dependet. Ergo non est intellectus possibilis, de quo dicitur III. *De anima* (*text. comm. 5*) quod eo opinatur et intelligit anima. — *Antecedens* patet. — *Consequens* vero probatur: quia intellectus possibilis a corpore non dependet, cum intelligere sit operatio in qua impossibile est communicare corporeum organum, illud principium in homine, cui haec attribuitur operatio, qui est intellectus possibilis, oportet esse non dependens a corpore. Ergo etc.

Dicetur forte, quod principium praedictae operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente, non autem intellectus possibilis. — Sed hoc *non videtur* sufficere: — Tum quia cum homo de intelligente in potentia fit actu intelligens, oportet quod non solum per speciem intelligat, sed etiam per potentiam aliquam intellectivam, sicut et in sensu accidit, et sic, praeter speciem oportet ponere intellectum possibilem tanquam principium intellectionis a corpore utique non dependentem. — Tum quia species non est intelligibilis actu nisi cum est depurata ab esse materiali; hoc autem esse non potest quandiu fuerit in aliqua potentia quae sit actus materialis organi, aut sit causata a principiis materialibus; et sic necesse est praeter ipsam ponere intellectum possibilem qui sit immaterialis.

Septimo arg. Intellectus possibilis est pars animae, secundum Aristotelem. Anima autem non est praeparatio sed actus. Ergo etc.

Notat autem S. Thomas pro maiori doctrina, quod licet praeparatio non sit actus, scilicet, absolutus, sed ordo potentiae ad actum, sequitur tamen ad actum aliqua praeparatio ad ulteriorem actum, sicut ad actum diaphani sequitur ordo ad actum lucis. Per

hoc innuens, quod licet intellectus sit actus et non praeparatio, non tamen tollitur quin ad ipsum sequatur praeparatio et ordo ad ulteriorem actum, scilicet ad speciem intelligibilem, et operationem quae est intellectio.

Advertendum, quod *dupliciter* fundamentum hujus rationis interpretari possumus: — *Primo*, interpretando intellectum esse partem animae non integralem aut subiectivam, sed potentialem, quia enim anima est actus primus, necesse est ut ejus etiam potentiae quae appellantur partes, in quas anima dividitur, sint actus absoluti, non tantum habitudines aut ordines; per potentias enim anima, quae est actus primus, ordinatur ad operationes, et sic potentiae habent rationem praeparati et ordinati proximi. – *Secundo*, per partem animae intelligendo partem subiectivam; et per intellectum possibilem, substantiam intellectivam intelligentem per intellectum possibilem. Si enim substantia intellectualis intelligens per intellectum possibilem est anima, et anima est actus non autem praeparatio, sequitur quod intellectus possibilis non sit praeparatio consequens elementorum commixtionem, sed sit actus in substantia intellectiva fundatus, cuius oppositum dicebat Alexander. *Prima* tamen interpretatio videtur esse melior, quia cum Aristoteles intellectum possibilem partem animae vocat, per partem animae intelligit eius potentiam, ut S. Thomas ibidem exponit.

Octavo arg. Homo sortitur speciem secundum partem animae sibi propriam, quae est intellectus possibilis, non autem sortitur speciem per praeparationem. Ergo etc. — Probatur *minor*: quia nihil sortitur speciem secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu, praeparatio autem nihil aliud est quam ordo potentiae ad actum.

Circa *majorem* hujus rationis adverte, quod dicitur, *homo sortiri speciem humanam per intellectum possibilem*, non tanquam per ipsam intellectivam potentiam constituatur in specie, sed quia cum sit animatus, sortitur speciem per animam, cujus proprietas est intellectus possibilis; et anima habens talem potentiam sibi propriam, non potest constituere speciem humanam nisi inquantum eam proprietatem fundat; et ideo oportet, ut et ipsa proprietas intellectiva sit actus, non autem ordo potentiae ad actum.

CAPUT LXIII.

QUOD ANIMA NON SIT COMPLEXIO, UT POSUIT GALENUS.

Expedita positione Alexandri, vult S. Thomas, Galeni positionem, quae Alexandri positioni confinis esse videtur, explodere.

Posuit enim Galenus: Animam complexionem esse, propterea quod ex diversis complexionibus videamus diversas in nobis passiones, quae attribuuntur animae, causari; cholerici enim de facili irascuntur, melancholici vero, de facili tristantur.

Contra hanc igitur positionem posset argui eisdem rationibus, quibus improbata est opinio Alexandri, inquantum videtur ponere simul cum Alexandro, virtutem animae ab elementis originem trahere. Sed tamen contra eam arguit S. Thomas per proprias rationes; procedentes videlicet, ex natura complexionis.

Primo ergo **arguit** sic: Complexio causatur ex virtutibus activis et passivis. Ergo non potest esse principium operationum animae. Ergo anima non est complexio. — Probatur *prima consequentia*: quia operatio animae vegetabilis et cognitio sensitiva, et multo magis operatio intellectus, excedit virtutem qualitatum activarum et passivarum, ut ostensum est de mente Aristotelis in praecedenti Capite.

Secundo arg. Anima est forma substantialis, alias per ipsam non sortiretur genus vel speciem aliqua substantia. Ergo non est complexio. — Probatur *consequentia:* quia complexio non potest esse forma substantialis, cum sit quid constitutum ex contrariis qualitatibus, et ex hoc habeat contrarium, et suscipiat magis et minus, quorum nullum substantiae convenit.

Tertio arg. Complexio non movet corpus animalis motu locali, sed bene anima. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia tunc animal sequeretur motum dominantis, et sic semper moveretur deorsum, non in omnem partem ut facit.

Quarto arg. Anima regit corpus et repugnat passionibus complexionem sequentibus: apti enim ad iram aut concupiscentiam, ab eis abstinent, propter aliquid refrenans. Hoc autem non facit complexio. Ergo etc.

Videtur autem deceptus Galenus, ut inquit S. Thomas, quia non consideravit passiones aliter attribui complexioni et aliter animae. Cum enim in passionibus sit aliquid materiale. commotio scilicet aliqua corporalis, et aliquid formale, scilicet ipse actus appetitus sensitivi; sicut in ira, materiale est fervor sanguinis, formale autem, appetitus vindictae; complexioni attribuuntur passiones

quantum ad id quod est materiale, et sicut disponenti; animae autem, quantum ad id quod est formale, et tanquam principali agenti.

CAPUT LXIV.

QUOD ANIMA NON SIT HARMONIA.

Eisdem rationibus improbatur opinio dicentium, animam esse harmoniam quibus et praecedens; cum non intelligerent animam esse harmoniam sonorum, sed contrariorum. Quae quidem opinio in Libro de anima videtur Empedocli attribui, a Gregorio autem Nysseno attribuitur Dinarcho.

Sed tamem et propriis contra ipsam rationibus arguitur, sicut praecedens quidem improbatur, quia non potest harmonia movere corpus, aut regere ipsum, aut repugnare passionibus, sicut nec complexio. Propriis autem rationibus **arguitur** contra ipsam:

Primo: Ratio harmoniae magis convenit qualitatibus corporis quam animae, ut patet ex conditionibus corporis, scilicet, sanitate, fortitudine, pulchritudine; et ex conditionibus animae, quae sunt, sensus et intellectus, et caetera ad animam pertinentia. Videtur enim qualium illa sint harmonia, non autem qualium ista. Ergo etc.

Secundo: Aut anima erit harmonia quae dicitur compositio, aut quae est ratio et proportio compositionis. Non primum, quia tunc unaquaeque pars animae, esset compositio aliquarum partium corporis, quod non est assignare, ut patet de intellectu et voluntate. Non etiam secundum, quia tunc singulae partes corporis haberent singulas animas, cum in diversis partibus corporis sint diversae proportiones compositionis. Hoc autem patet esse falsum. Ergo etc.

CAPUT LXV.

QUOD ANIMA NON SIT CORPUS.

Fuerunt et aliqui, inquit S. Thomas, qui magis errantes, posuerunt animam esse corpus: quorum licet fuerunt opiniones variae, tamen contra eos, 1) communibus rationibus arguitur, 2) deinde eorum motiva solvuntur.

Quantum ad primum,

Arguitur, et **primo** sic: Viventia componuntur ex anima et corpore. Ergo alterum est forma, et alterum materia; quia viventia, scilicet, inferiora et composita, cum sint res naturales, ex materia et forma componuntur. Sed corpus non potest esse forma, cum non sit in altero ut in materia et subiecto. Ergo anima erit forma. Ergo anima non est corpus. — Patet *ultima consequentia*: quia corpus non est forma.

« *Quomodo viventia ex anima et corpore componantur.* »

Circa hanc propositionem: *Viventia componuntur ex anima et corpore,* **dubitatur:** Quia secundum doctrinam S. Thomae, cum in uno composito sit tantum una forma substantialis, sicut viventia habent esse animatum, ita per eandem habent esse corporeum. Sed idem non componitur ex seipso. Ergo viventia non componuntur ex anima et corpore, cum corpus includat animam.

Ad hoc, **tripliciter** potest **responderi:**

Primo, quod non componuntur viventia ex corpore et anima tanquam ex duabus partibus realiter distinctis, sed tantum tanquam ex partibus distinctis secundum rationem, inquantum alia est ratio animae ut est anima, et alia ut est forma corporea.

Sed ex hac responsione sequitur, quod compositio rei viventis, ex anima et corpore, non erit nisi compositio secundum rationem, cujus oppositum inquit S. Thomas, in tractatu *De ente et essentia, (cap. 3)* ubi ponit differentiam inter compositionem hominis ex anima et corpore, et compositionem ejus ex animali et rationali: quia ex corpore et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam res tertia constituta; est autem ex animali et rationali sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Propter quod,

Secundo potest responderi, quod accipiendo corpus secundum quod dicit compositum ex materia et perfectione corporea praecise, et animam ut dicit perfectionem vitalem praecise, sunt duae partes secundum rem. Accidit enim corpori praecise quod ejus per-

fectio sit idem quod anima cum per se praescindat animam, et ideo compositio hominis ex anima et corpore est realis, utpote ex duabus partibus secundum rem.

Sed haec responsio non videtur a priori responsione distingui. Quamvis enim perfectio corporeitatis in rebus inanimatis, praescindat ab anima secundum rem, in re tamen animata, puta in Sorte, secundum rem non praescindit ab anima, cum eadem numero forma det Sorti, et esse corporeum et esse animatum; et licet ratio corporis, ut sic, animam, ut anima est, in ratione animae excludat, in Sorte tamen, entitas formae corporeae non excludit entitatem animae, nec accidit entitati formae corporeae Sortis, esse idem realiter cum entitate animae; cum unaquaeque res sit per se non autem per accidens eadem sibiipsi; licet bene possit dici, quod illi formae corporeae praecise consideratae, ut fundat rationem formae corporeae, accidit quod sit anima, quia ratio animae, ut anima est, extra rationem formae corporeae, ut sic, invenitur: sed ista praecisio rationum in forma Sortis est tantum secundum considerationem intellectus, inquantum intellectus alium conceptum de ipsa format, ut est forma corporea, et alium ut est anima, ex parte tamen rei sunt simpliciter una res.

Ex quibus patet, quod considerata in Sorte forma corporeitatis praecise, et similiter considerata anima praecise, non componitur Sortes ex anima et corpore, tanquam ex duabus partibus secundum rem, sed tantum tanquam ex duabus partibus secundum rationem. Cum illa praecisio formae corporeae ab anima et e contrario, non sit in re, sed tantum in consideratione intellectus. Et sic ista responsio a prima non differt, et per consequens eadem ratione improbatur qua et prima.

Potest **tertio** responderi (supposito quod loquatur S. Thomas non tantum secundum vulgi opinionem accipientis corpus pro parte omnino ab anima distincta, sed etiam secundum veritatem) quod nomine corporis accipit S. Thomas materiam sub quantitate corporea existentem, haec enim distinguitur realiter ab anima, et secundum genus causae materialis ipsam praecedit. Licet enim quantitas non insit materiae nudae, sed materiae informatae forma corporea, quae in viventibus non distinguitur realiter ab anima, ipsa tamen materia cum quantitate corporea, sic praecise accepta, realiter ab anima distinguitur; et sic ex corpore et anima, tanquam ex duabus partibus, secundum rem viventia omnia componuntur.

Posset etiam **quarto** responderi, quantum mihi pro nunc occurrit, quod eo modo componuntur viventia ex corpore et anima, quo corpora mixta dicuntur, secundum aliquorum opinionem, ex elementis esse composita. Elementa enim dicuntur componere mixtum, non quia in mixto maneant distincta secundum rem, sed quia ex ipsis prius realiter distinctis, postmodum vero corruptis, et manentibus in mixto solum quantum ad unam qualitatem, in

qua omnia virtualiter continentur, mixtum componitur. Sic proportionaliter dicere possumus, quod cum anima adveniat materiae, prius informatae forma corporea, animatum componitur ex corpore et anima prius realiter distinctis, sed corpore praeexistente postmodum corrupto per adventum animae, remanente tamen in suo simili et virtualiter in esse, quod dat anima inquantum anima superveniens dat esse corporeum, simile illi esse quod dabat forma praecedens, et virtualiter continet formam corpoream.

Unde, sicut dicuntur mixta componi ex elementis, tanquam ex materia substantialiter transeunte, sed remanente virtualiter in una qualitate, sic viventia dicuntur componi ex anima et corpore; ex anima quidem, tanquam ex parte substantialiter permanente, ex corpore vero, tanquam ex parte substantialiter transeunte, sed manente in suo simili, aut manente virtualiter in uno esse quod materiae dat anima. Et idcirco, sicut dicimus mixta esse realiter composita ex elementis, non obstante quod in mixtione sint corrupta, et maneant tantum virtualiter in mixto ; sic dicere possumus viventia esse realiter composita ex corpore et anima, licet corpus, cui anima supervenit, sit corruptum et maneat in vivente solum virtualiter, aut etiam in suo simili.

Secundo arg. Anima non est seorsum a corpore, dum vivit. Ergo non est corpus. — Probatur *consequentia*: quia duo corpora non possunt simul esse.

Tertio arg. Si esse corpus haberet aliquid aliud continens, et tunc illud magis esset anima, cum videamus recedente anima corpus dissolvi; tunc, si illud continens iterum erit corpus, sive divisibile, aut oportet devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum quod erit anima; aut erit processus in infinitum: Secundum est impossibile: Ergo dandum est primum. — Probatur *prima consequentia*: quia omne corpus est divisibile: omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus.

Quarto arg. Anima est movens non motum. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia nullum corpus movet non motum, ut superius est ostensum, (*Lib I. c. 13*) — *Antecedens* vero probatur: quia est pars movens animalis, pars enim moventis seipsum, quae est movens, est movens non motum.

In hac ratione **tria** occurrunt **dubia**:

Primum est circa *antecedens*: Cum enim in movente seipsum sit tantum una forma substantialis, oportet ut corpus, quae est pars mota animalis, animam includat, et per consequens, moto corpore, anima movetur. Ergo anima non est movens non motum.

Secundum dubium ex eadem radice proveniens, est circa illam propositionem: *Anima est pars movens animalis*: Cum enim idem non sit movens et motum, si anima est movens, sequitur, ut

non pertineat ad partem motam, tanquam ejus forma. Ergo, aut sola materia prima erit pars mota in animali, et non corpus; aut corpus non erit corpus per animam, sed per aliam formam: quorum utrumque in doctrina S. Thomae falsum est.

Tertium est, circa illam propositionem: *Nullum corpus movet nisi motum;* Secundum enim doctrinam S. Thomae *1, p, q. 66, a. 3, ad 2*, coelum empyreum habet influentiam super corpora quae moventur, et tamen ipsum est immobile. Ergo aliquod corpus movet non motum.

Ad primum horum dicitur, quod licet anima sit forma partis motae animalis, non tamen movetur per se ad motum illius partis, sed tantum per accidens, ad motum scilicet corporis. Intendit autem S. Thomas hic, et est de mente Aristotelis VIII *Physic*, animam esse partem moventem, sed non motam per se secundum quod movet.

Ad secundum dicitur, ex doctrina S. Thomae, in *Q. de Anima, a. 9, ad 6,* quod anima materialis et unitur materiae secundum esse, et operatur ac movet per potentias suas: ideo, alio modo est movens, et alio modo est pars formalis rei motae: Est enim movens per potentiam cognoscitivam et appetitivam, est autem pars formalis per suam substantiam solam dans esse materiae, quo fit ut compositum ex organo et potentia, maxime appetitiva, ut est cor, moveat alias partes corporis sicut id quod movet; anima vero, sicut primum principium quo movet. Est autem mota, sive pars rei motae, inquantum est secundum esse unita materiae: modo non est inconveniens idem et esse primum movens secundum substantiam, proxime autem movens per potentiam, et esse partem rei motae, ut est materiae secundum esse unitum.

Ad tertium dicitur, ex doctrina S. Thomae *de pot. q. 5, a. 8*, ut dictum est superius Cap. 20 hujus secundi libri, quod *duplicem* actionem habet corpus: *unam* secundum corporis proprietatem, *aliam*, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum aliquo modo, tanquam aliquid participans de modo ipsarum. *Prima* actio est, ad transmutationem materiae de forma ad formam. *Secunda* est, ad quandam diffusionem suae similitudinis, quemadmodum color sua similitudine agit in medio et in sensu. Hac actione coelum empyreum agit in inferiora corpora, non autem prima, unde in Prima Parte, *ubi supra*, dicitur, quod non agit aliquid transiens et adveniens per motum (hoc est, per transmutationem materiae de forma ad formam) sed aliquid fixum et stabile, puta, virtutem continendi et causandi. Propositio autem S. Thomae intelligitur de prima motione, non autem de secunda: unde nulla est contradictio.

Quinto arg. Intelligere est actus animae, non autem corporis. Ergo anima, saltem intellectiva, non est corpus.

Quantum ad secundum, solvuntur rationes contra conclusionem. — **Arguebant** enim quidam, animam esse corpus.

1°) Tum quia filius assimilatur patri etiam in accidentibus animae, cum tamen generetur per decisionem corporalem.

2°) Tum quia anima compatitur corpori.

3°) Tum quia, a corpore separatur, separatio enim, corporum se tangentium est.

Ad omnia autem ista **respondetur**, negando *consequentiam;* et dicitur:

Ad 1^m^, quod talis assimilatio est, quia complexio corporis est aliquo modo causa passionum animae, per modum disponentis; et ideo, ubi sunt similes complexiones, propter, scilicet, efficaciam virtutis generantis, sunt saepenumero similes animae passiones.

Ad 2^m^ dicitur, quod anima per accidens compatitur corpori quia est forma ejus: toto enim patiente, oportet et animam, quae est ejus pars formalis, pati.

Ad 3^m^: Dicitur *primo*, quod anima non separatur a corpore sicut tangens a tacto, sed sicut forma a materia. — Dicitur *secundo*, quod etiam est aliquis tactus incorporei ad corpus, scilicet, secundum virtutem, ut ex superius dictis (*c. 56*) patet.

Ex his patet illos errasse, qui imaginationem transcendere non valentes dixerunt, quod non est corpus, non esse. In quorum persona, tanquam insipientium, dicitur Sap. II, 2; *Fumus et flatus est in naribus nostris, et sermo scintillae ad movendum cor.*

CAPUT LXVI.

CONTRA PONENTES INTELLECTUM ET SENSUM ESSE IDEM.

Fuerunt et nonnulli, qui quamvis animam intellectivam non dicerent esse corpus, dicebant tamen, intellectum esse virtutem corpoream, ponentes intellectum a sensu non differre, nisi forte accidentaliter, ut dicitur IV Sent. *dist. 44, q. 1, a. 1, quaestiunc. 1.* Inquantum dicebant, hominem habere intellectum prae aliis animalibus, quia in eo, propter optimam ejus complexionem, vis sensitiva amplius viget.

Contra hos etiam **arguit** S. Thomas et:

Primo sic: Sensus inest omnibus animalibus, non autem intellectus. Ergo sensus non est intellectus. — Probatur *antecedens* quoad *secundam partem*: quia alia animalia ab homine, non operantur diversa et opposita, sed easdem et uniformes operationes in eadem specie: ut patet de hirundine, omnis enim hirundo similiter nidificat.

Pro declaratione hujus rationis, *advertendum* ex Philosopho, IX

Metaph., text, comm. 3, et 10, quod differunt potentiae rationales ab irrationalibus. Quia, rationales et possunt in opposita, scilicet, agere et non agere, activo appropinquato passivo, in illa dispositione qua passivum potest pati, et activum agere, et possunt etiam in oppositas et contrarias actiones: sicut medicus per artem medicinae potest introducere sanitatem et aegritudinem. Irrationales autem, non possunt non agere, passivo appropinquato in sufficienti dispositione, nec etiam possunt in oppositas actiones nisi per accidens, sed sunt ad unum determinatae. Sicut calor non potest non calefacere, sufficienter appropinquato sibi calefactibili disposito, nec potest infrigidare nisi per accidens, inquantum aperiendo poros facit exhalare interius calidum, aut aliquo alio modo. Similiter, ovis videns lupum venientem, non potest non fugere, nec potest illum amare, aut prosequi et desiderare.

Propter hanc differentiam potentiarum, optime arguit S. Thomas ab effectu, quod bruta non habeant intellectum, quia non operantur diversa et opposita, id est, dissimiles et oppositas operationes circa idem non habent, sed omnia ejusdem speciei habent easdem et uniformes operationes.

Sed *advertendum*, cum dicimus potentias rationales posse in oppositas actiones, aut in opposita, quod hoc non est intelligendum respectu omnium ad quae se extendit potentia: quia ut habetur ex S. Thoma *1, p. q. 62, a. 8 ad 2; et 4 sent. dist. 49, q. 1, a. 3, quaestiunc. 2, ad 1*, hoc non est verum in iis ad quae naturaliter ordinantur, et quae sunt sibi ab alio determinata. Non enim voluntas potest non adhaerere bono, inquantum bonum est, nec intellectus potest non assentire primis principiis naturaliter notis. Habet ergo veritatem propositio Philosophi, respectu oppositorum quae sub electione cadunt, et respectu eorum quae sunt ad finem, ut dicitur *2, sent. dist. 7, a. 1, ad 1*. Quamvis posset dici, sequendo dicta S. Thomae, quae allegavimus, quod potentiae rationales inquantum rationales, semper ad opposita se habent; respectu vero eorum ad quae sunt determinatae, et ad quae naturaliter inclinantur, non sunt rationales potentiae, sed irrationales potius et naturales.

Occurrit autem **dubium** circa hoc quod dictum est, quoniam scilicet, bruta non operantur diversa et opposita. Nam, ubi est voluntarium, ibi potest esse diversa operatio. Sed ut inquit Philosophus III *Ethic*,: pueri et alia animalia voluntario communicant. Ergo etc.

Respondetur ex doctrina S. Thomae *1-2, q. 6, a. 2,* quod voluntarium *dupliciter* potest accipi: scilicet, secundum rationem perfectam, et secundum rationem imperfectam: *Primo modo*, voluntarium dicitur a voluntate proprie, et dicitur, quando apprehenso fine, aliquis deliberando potest moveri in finem, vel non moveri, et sic non convenit brutis. *Secundo modo*, dicitur ab aliqua participatione voluntatis propter aliquam convenientiam ad ipsam, et dicitur secundum quod apprehendens finem movetur in finem, licet

non per deliberationem, sed subito et necessario. Hoc secundo modo intelligit Aristoteles convenire brutis voluntarium, non autem primo modo. Unde cum assumitur, quod ubi est voluntarium, ibi potest esse diversa operatio, dicitur, quod verum est de voluntario secundum perfectam rationem, sed illo modo non convenit brutis, ut dictum est, non autem de voluntario secundo modo.

Potest et *secundo responderi*, ut respondet S. Thomas *2, sent. dist. 25, a. 1, ad 6,* quod Aristoteles non accipit voluntarium proprie, in quo sensu *major* habet veritatem, sed largo modo, ut scilicet voluntarium distinguitur contra violentum. Sic enim, omne cujus principium est intra, dicitur voluntarium, et sic bruta quae habent in seipsis principium suarum operationum, improprie illorum operationes dicuntur voluntariae; sed ubi est voluntarium hoc modo, non oportet ibi posse esse contrarias et difformes operationes. (*Cf. Cap. 47 hujus lib.)*

Secundo arg. Sensus non est cognoscitivus nisi singularium, intellectus autem est universalium cognoscitivus. Ergo etc. — Probatur *antecedens* quoad *secundam partem*: quia hoc experimento cognoscimus: — Quoad *primam* vero *partem*: quia cognoscit sensus per species individuales utpote in organis corporalibus receptas.

Circa hanc propositionem: *Sensus non est cognoscitivus nisi singularium:* **dubitatur**: Omnis enim potentia est cognoscitiva sui obiecti. Sed objectum cujuslibet sensus est universale, obiectum enim visus est color in universali, non autem hic color, et sic de aliis sensibus. Ergo sensus non est cognoscitivus tantum singularium.

Ad hujus evidentiam *considerandum*, quod universale, ut universale, *dupliciter* considerari potest. *Uno modo,* ut habet esse obiectivum in intellectu. *Alio modo*, ut habet esse fundamentaliter in rebus. — Sicut autem dupliciter habet esse, ita *dupliciter* cocognosci potest. *Uno modo,* per omnimodam abstractionem a singularibus. *Alio modo,* secundum quod in singularibus fundamentum habet. *Primo* modo, cognoscitur tantum ab intellectu, cujus est unum ab alio abstrahere. *Secundo* modo, etiam cognosci potest a sensu; dum scilicet, sensus non fertur in rem singularem, nisi ut fundat naturam universalem. Sic enim dicimus visum videre colorem universalem, quia non videt hoc album, nisi ut fundat rationem coloris, et similiter hoc nigrum, et alios colores. Unde, particulare est id quod materialiter cognoscitur, sed universale est id quod formaliter est cognitum, tanquam scilicet id sub cujus ratione particulare cognoscitur.

Ad argumentum ergo dicitur, quod utique sensus cognoscit universale, modo dicto, tanquam rationem cognoscendi, sed hoc non est contra id quod hic dicitur, quia loquitur S. Thomas de eo quod materialiter cognoscitur tanquam primo terminans actum

cognoscendi: tale autem ex parte sensus est singulare, ex parte autem intellectus est universale, licet etiam universale formaliter cognoscatur a sensu, tanquam ratio cognoscendi ex parte obiecti se tenens.

Tertio arg: Sensus non cognoscit nisi corporalia, cum qualitates sensibiles, quae sunt propria obiecta sensuum, et sine quibus sensus nihil cognoscit, non sint nisi in corporalibus: intellectus autem cognoscit etiam incorporalia, puta, sapientiam, veritatem et relationes rerum. Ergo etc.

Advertendum, quod per cognitionem corporalium a sensu, non intelligit S. Thomas cognitionem substantiae corporeae quantum ad ejus substantiam et essentiam, quia cum substantia hoc modo non cognoscatur a sensu nisi per accidens, non esset conveniens comparatio cognitionis sensitivae respectu corporalium, ad cognitionem intellectus respectu incorporalium, quae cognoscuntur per se; sed intelligit per cognitionem sensitivam corporalium, cognitionem illorum ut stant sub propriis sensibilibus qualitatibus, ut scilicet, significantur nomine colorati, et hujusmodi aliis nominibus accidentium. Sic enim cognoscuntur per se a sensu.

Quarto arg. Sensus non cognoscit seipsum nec suam operationem. Sed hoc superioris est potentiae, ut probatur II Libro *de anima* (*text. comm. 136 et infra*). Intellectus autem cognoscit seipsum et suam operationem. Ergo etc. — Probatur *prima pars antecedentis* per exemplum de visu, qui nec seipsum videt, nec se videre.

« *An et quomodo sensus cognoscat se sentire.* »

Circa hanc propositionem: *Sensus non cognoscit suam operationem;* **dubitatur**, quia oppositum hujus videtur dicere S. Thomas *de verit. q. 1, a. 9, et q. 10, a. 9.* Ubi tenet, quod sensus redit ad essentiam suam, sed reditione incompleta, dum actum suum cognoscit, eo quod sensus *cognoscat se sentire.* Idem tenet in II *de Anima*, secundum divisionem Commentatoris, in expositione *text. 38.*

Ad hujus evidentiam *considerandum,* ex doctrina ejus, II *de Anima*, et est de mente Philosophi *text. 149*, quod omnes sensus particulares ab una communi radice originem habent, et ad illam omnes particularium organorum immutationes terminantur; quae radix, quia est omnium particularium sensuum commune principium, et communis finis, dicta est sensus communis. Quo fit, ut sensus communis, secundum quod continuatur cum visu, et terminat visus immutationem, vocetur visus; secundum vero quod terminat immutationem sensus auditus, et cum auditu continuatur, vocetur auditus, et sic de aliis, ut scilicet, secundum quod omnium sensuum immutationes sensibiles complet ac terminat, ita et singulorum sensuum nomina quodammodo nanciscatur.

Dupliciter ergo possumus accipere sensum particularem. *Uno modo*, pro sensu communi, ut cum sensu particulari continuatio-

nem habet, propter quam et sensus particularis, puta visus, aliquando sortitur nomen. *Alio modo*, pro ipso sensu particulari 'secundum se, ut a communi sensu distinguitur: - Si *primo modo* accipiamus sensum particularem, sic sensum sentit se sentire, cum enim sensus communis ut principium visus et terminus visionis, dicatur visus, dicitur quod visus videt se videre, scilicet, quantum ad *an est*, non autem quia cognoscat quidditatem visionis. Et hoc modo intellexit S. Thomas, in locis allegatis, dum dixit sensum cognoscere se sentire.

Ad hunc sensum dixit Commentator II *de Anima, text. 139*, quod sensus, id est sensationes, movent virtutes, sicut sensibilia quae sunt extra, movent sensus. Per virtutes enim intelligit, sensum communem, ut continuatum sensibus particularibus. Et similiter intelligendi sunt antiqui expositores dicentes quoniam, sensus sentit se sentire. Unde in fine expositionis *textus 138*, inquit S. Thomas, quod, potentia illa qua videmus nos videre, non est extranea a potentia visiva, sed differt ratione ab ipsa.

Quod ego sic intelligo, non quod potentia cognoscitiva visionis sit omnino idem secundum rem cum visu, qui est sensus particularis, et distinguatur tantum per opus intellectus; sed quia talis potentia licet secundum rem et subiecto distinguatur a visu particulari, tamen quantum ad suam operationem, et quantum ad virtutem sentiendi, habet continuitatem quandam, et colligationem cum ipso, eo quod sit radix communis sensuum particularium, et communis terminus omnium sensibilium immutationum; et ex consequenti sic distinguitur a visu particulari, sicut radix a ramo, et sicut principium et finis lineae distinguitur a linea. Sicut enim licet punctum quod est principium aut finis lineae, sit alia entitas quam sit entitas lineae, non tamen sic est extraneum a linea, quasi nihil pertineat ad lineam, immo est aliquid ejus, scilicet, principium aut finis; sic, licet sensus communis, ad quem pertinet cognoscere actiones sensuum propriorum, sit potentia realiter a particulari visu distincta, et aliud habens organum, cum una sit in prima cellula capitis, alia in oculis, non est tamen a visu omnino extranea; immo, est ejus radix, sive principium et origo, atque etiam ejus finis et terminus quantum ad immutationem. Et hoc vocat S. Thomas, distingui ab alio secundum rationem, hoc loco: non esse, scilicet, omnino extraneum ab alio, sed esse aliquid ejus, eo modo quo diceremus punctum a linea ratione distingui.

Si vero *secundo modo* sensum particularem accipiamus, sic sensus non sentit se sentire. Et hoc modo accipit S. Thomas sensum hoc loco.

Quod autem ista responsio sit ad mentem S. Thomae, patet ex iis quae dicit *1, p. q. 78, a. 4, ad 2,* inquit enim quod, a sensu communi percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre: deinde subiungit: « Hoc enim non potest fieri per sen-

sum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis, a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit ».

Simili modo intelligendus est Aristoteles in Libro *De somno et vigilia,* ubi ait quod visus non videt se videre.

Possumus etiam, ex hoc cognoscere mentem S. Thomae, immo Aristotelis, hanc esse: quod sensum communem (ut patet in expositione S. Thomae et Commentatoris, ibi etiam, *comm. 136).* Aristoteles investigat ex hac duplici operatione; scilicet, ex cognitione actuum sensuum propriorum, et ex cognitione diversitatis obiectorum ad diversos sensus particulares pertinentium. Hoc enim non fieret, nisi eae operationes a sensibus particularibus excluderentur; atque idcirco opus sit alium, praeter ipsos, sensum, cui haec conveniant, invenire.

Sed contra hanc solutionem insurgit *dubium.*

Quia in quaestionibus *de Veritate,* (*q. 1, a. 9*, et q. *10, a. 9*) ubi inquit S. Thomas quod sensus sentit se sentire (*cognoscit se sentire*) addit, quod hoc non fit nisi per *quamdam reditionem,* licet *incompletam* et imperfectam. Si autem non sensus particularis, sed communis cognosceret actum sensus, tunc non diceretur visus aut alius sensus redire ad se; quia talis reditio non est nisi per cognitionem proprii actus post cognitionem proprii obiecti, ut ibi apparet. Ergo per sensum non accipit S. Thomas sensum communem continuatum sensui particulari, dum inquit quod sensus sentit se sentire, ut responsio dicit.

Respondetur, quod etiam dicitur sensus, secundum responsionem datam, redire ad se imperfecte, quia cum sensus communis non percipiat actum sensus particularis, nisi ut est aliquid ejus, et ut continuationem cum ipso habet, patet, quod sensui communi sic convenit dici etiam de sensu particulari: unde quia cognoscit actum visus, potest dici, quod visus videt se videre, et per consequens ad se redit; non quia visus proprie sumptus, habeat actum quo cognoscat suam visionem, sed quia id quod est aliquid ejus, habet actum quo visionem cognoscit.

Quinto arg. Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili; immo, qui intelligit majora, potest melius postmodum minora intelligere. Ergo etc.

Quomodo sensus ab excellentia sensibilis corrumpatur, ostensum est superius in hoc II Libro capite 55.

CAPUT LXVII

CONTRA PONENTES INTELLECTUM POSSIBILEM ESSE IMAGINATIONEM.

Simili errore detenti sunt qui dixerunt, intellectum possibilem nihil aliud esse quam imaginationem, secundum scilicet, quod est nata ut sint in ea formae quae fuerunt intellectae in actu. Quae fuit Avempace opinio, ut recitat S. Thomas 2, *sent. dist. 17, q. 2, a. 1.* — Contra hanc autem,

Arguitur primo. Imaginatio est in brutis, non autem intellectus. Ergo etc. — Probatur *antecedens* quoad *primam* quidem *partem*: quia in eis imaginaria apprehensio abeuntibus sensibilibus remanet; quod constat ex eo quod ea fugiunt aut prosequuntur. — Quoad *secundam* vero *partem*: quia in eis nullum opus intellectus apparet.

Secundo. Imaginatio est tantum corporalium et particularium, cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum. — In II *De anima, text. comm. 161.* — Intellectus autem est universalium et incorporalium. Ergo etc.

Tertio. Phantasmata movent intellectum sicut sensibilia sensum. — Ex III *De anima text. comm. 3.* — Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia impossibile est idem esse movens et motum, scilicet, respectu ejusdem et eodem modo.

Quarto. Imaginatio habet organum determinatum: intellectus autem organum non habet. Ergo etc.

Confirmatur auctoritate Iob, XXXV, 11: *Qui docet nos super jumenta terrae, et super volucres coeli erudit nos.*

CAPUT LXVIII.

QUALITER SUBSTANTIA INTELLECTUALIS POSSIT ESSE CORPORIS FORMA.

Exclusis et eliminatis erroribus, circa intellectum atque animam intellectivam, quibus volebant nonnulli effugere substantiam spiritualem esse corporis formam, accedit, tertio loco, S. Thomas ad veritatis determinationem, vultque ostendere, substantiam spiritualem corporis formam esse posse.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* enim ostendit, talem substantiam posse corpori, ut formam, uniri. *Secundo* ostendit, ipsam licet uniatur corpori, non tamen a materia totaliter comprehensam esse, aut ei sicut aliae formae materiales immersam; circa medium hujus capitis.

Primum probat *tribus rationibus.*

Sed antequam probetur conclusio, *advertendum*, quod ita intelligendum est, substantiam spiritualem posse uniri corpori ut formam, quomodo superius est ostensum, Capite 65, viventia componi ex anima et corpore secundum rem: non enim sic accipitur, quasi dicta substantia informare possit compositum ex materia et forma corporea distincta a substantia spirituali, et cum ipsa in eodem composito simul manente. Hoc enim est impossibile secundum doctrinam S. Thomae tenentis in uno composito substantiali unam duntaxat formam substantialem esse posse. Sed nomine corporis intelligitur: aut materia sub quantitate, quae intelligitur praecedere formam in materia secundum ordinem causae materialis, licet secundum ordinem causae formalis sit e contrario; aut corpus praeexistens animae, quod tamen in adventu animae corrumpitur secundum substantiam, sed virtute remanet in composito ex materia et anima intellectiva. — Hoc declarato,

Arguitur primo ad conclusionem, a sufficienti divisione, sic: — Substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit, neque continuatur ei solum per phantasmata, ut Averroes dixit, sed ut forma. Neque tamen intellectus, quo anima humana intelligit, est praeparatio in natura hnmana, ut dixit Alexander, neque complexio ut Galenus, neque harmonia, aut corpus, aut sensus, aut imaginatio, ut antiqui dixerunt. Ergo anima humana est substantia spiritualis corpori unita ut forma. Ergo etc.

Secundo arg. Substantia spiritualis potest esse principium formale essendi substantialiter materiae, et potest in uno esse cum materia convenire. Ergo potest esse forma corporis. — Patet *consequentia*: quia illa duo requiruntur tanquam sufficientia ad hoc quod aliquid sit forma substantialis alicujus, scilicet, ut sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma; principium videlicet, non effectivum, sed formale quo aliquid est et denominatur ens; et ut forma et materia conveniant in uno esse in quo subsistit substantia composita ex materia et forma, quae est una secundum esse, quod non convenit principio effectivo, cum eo cui dat esse.

Antecedens vero probatur quoad *utramque partem*: — Quoad *primam* quidem: quia si illud non posset substantiae spirituali convenire, hoc pro tanto esset, quia est subsistens, ut superius est probatum (*c. 56*). Rei enim subsistenti videtur repugnare ut sit principium formale essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae. Sed hoc non obstat, quia non inconvenit, quod idem sit esse in quo subsistit compositum et ipsa forma, cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat; et per consequens, esse formam alterius, non tollit ab ipsa subsistentiam. — Quoad *secundam* vero *partem* probatur: quia si aliquid prohiberet substantiae spiritualis et materiae esse unum esse, hoc pro tanto esset quia sunt diversorum generum, et illa est nobilior substantia quam materia; diversorum autem generum diversus est modus essendi, et nobilioris substantiae nobilius est esse. Sed hoc non obstat, quia illud esse non est eodem modo substantiae spiritualis et materiae; est enim materiae ut recipientis et subiecti ad aliquid altius elevati; substantiae autem spiritualis ut principii, et secundum propriae naturae congruentiam.

Ad evidentiam probationis *primae partis antecedentis*, considerandum quod, si esse per se subsistens acciperemus prout idem est, quod hoc aliquid proprie sumptum, quod est subsistens completum in natura alicujus speciei, repugnaret utique subsistenti esse formam alicujus materiae; quod enim est in se completum in specie non potest esse pars alterius speciei, ut dicitur VII *Metaph.* Sed sic non accipit hoc loco S. Thomas, esse per se subsistens, sed prout excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis; sicut enim subsistere est habere esse independens a subiecto et materia, unde anima intellectiva dicitur subsistens, quia habet esse a materia non dependens, eo quod non sit immersa materiae, nec de potentia materiae sit educta: sic autem subsistenti non repugnat esse principium formale essendi materiae, potest enim aliquid suum esse formaliter communicare materiae, et tamen a materia non dependere suum esse.

Circa *secundam partem antecedentis* et ejus probationem, attendendum, quod anima intellectiva cum sit substantia a materia non

dependens secundum esse, pertinet aliquo modo ad ordinem substantiarum immaterialium et intellectualium; omnes autem aliae formae substantiales cum secundum esse a materia dependeant, educanturque de potentia materiae, ad ordinem rerum sensibilium et materialium omnino pertinet; inde provenit, quod cum materia aliqua forma materiali informatur, non dicitur trahi ad aliquid superioris ordinis et elevari, cum tam materia quam forma materialis ad eundem rerum ordinem pertineant: cum autem per animam intellectivam informatur, trahitur ad esse superioris ordinis; quia anima intellectiva, cui suum esse secundum propriae naturae congruentiam convenit, pertinet ad genus immaterialium, quod genus est superius et dignius genere sensibilium, non est autem inconveniens, id quod est inferioris ordinis trahi aliquo modo et elevari ad quandam participationem superioris ordinis. Videmus enim in nobis cogitativam virtutem, quae ad naturam sensitivam pertinet, propter hoc quod in eadem essentia animae cum intellectu radicatur, ad aliquam rationis intellectusque participationem elevari, dum particulares propositiones format ratiocinaturque circa singularia. Propter haec ergo, bene inquit S. Thomas, quod esse substantiae spiritualis informantis materiam, est materiae tanquam subiecti ad aliquid altius elevati.

« *Utrum sit idem esse subsistens animae intellectivae et hominis* ».
Scoti positio.

Circa autem totum *antecedens,* et ejus probationes simul, **dubitatur:** Videtur enim ex dictis sequi, quod idem sit esse in quo subsistit anima intellectiva et compositum ex ipsa et materia, qui est homo.

Hoc autem non placet Scoto in IV Sent. *dist. 43, q. 1,* et *in Quolibetis q. 9.,* immo, contra hoc multipliciter arguit, et

Primo sic: Omne ens habet aliquod esse proprium. Homo ut homo, est aliquod ens, non tantum anima. Ergo habet aliquod esse proprium, et non tantum esse animae.

Secundo: In hoc videtur S. Thomas contradicere sibiipsi, quia ipse tenet alibi, scilicet, *4, sent. dist. 43, q. 1, a. 1, quaestiunc. 1, ad 4,* quod status animae in corpore est perfectior, quam status ejus extra corpus; quia est pars compositi, et omnis pars est materialis respectu totius. — Tunc, arguitur sic: Quod habet totaliter idem esse proprium, non est perfectius ex hoc solo quod non communicat alii illud esse, cum perfectio naturaliter praesupponatur ei quod est communicare perfectionem. Sed per te anima totaliter habet idem esse separata et conjuncta, immo esse quod est totale esse hominis quando communicatur corpori. Ergo ipsa in nullo est imperfectior pro eo quod non communicat idem esse corpori, cujus oppositum dixisti.

Tertio: Sequeretur, quod anima non esset imperfectior in

essendo quam homo. Hoc est falsum. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia habentia idem esse sunt aeque perfecta in essendo.

Quarto: Esse compositi corrumpitur, quia non manet esse totius nisi maneat totum habens illud esse, et universaliter nullius esse actuale videtur manere idem, nisi manente illo quod actualiter habet illud esse. Esse autem animae est incorruptibile. Ergo non est idem esse animae et esse hominis.

Propter haec distinguit ipse (Scotus), ubi supra in *Quolibetis*, de *duplici esse*: Inquiens, quod *dupliciter* accipi potest: *Uno modo*, pro eo quo primo formaliter aliquid recedit a non-esse, et hoc est illud per quod aliquid est extra intellectum et potentiam suae causae. *Alio modo*, pro ultimo actu, cui scilicet, non advenit aliquis alius actus dans esse simpliciter; et ipsum dicitur simpliciter habere esse, cui primo convenit esse sic dictum: primo, inquam, sic, quod non sit alicui alteri ratio essendi illo esse. — Secundum *primum modum*, cujuslibet entis extra intellectum et causam, est proprium esse; quantum vero ad *secundum modum*, solum compositum perfectum in specie habet esse *simpliciter*, pars autem ejus dicitur esse *per accidens* tantummodo, vel magis proprie, *participative* per istud esse totius. — Ex his elicit *duo*: *Primum* est, quod anima intellectiva est per se ens primo modo accipiendo esse, non autem secundo modo, nisi improprie et secundum quid. *Secundum* est, quod formae et totius non est idem esse primo modo, sed bene secundo modo: licet non eodem modo sit utriusque, sed totius primo, partis autem, participative.

Ad hujus difficultatis evidentiam, *tria* sunt facienda. *Primo*, impugnabitur brevibus haec Scoti positio. *Secundo* declarabitur positio S. Thomae. *Tertio*, respondebitur ad argumenta.

I.

« *Scoti positio impugnatur* »

Quantum ad primum, **arguitur** contra hanc positionem **dupliciter:**

Primo sic: — Supponitur *primo*, quod forma antequam materiae adveniat, nullum esse habeat actu in natura, quia non est extra potentiam suae causae, nisi cum in materia producitur, nisi velimus ponere formas esse ante materias, quod reprobatur a Philosopho XII *Metaph*. — Supponitur *secundo*, quod in eodem instanti reali quo forma advenit materiae, constituitur et resultat compositum ex materia et forma, et illud accipit esse.

Tunc *arguitur* sic: In eodem instanti forma unitur materiae, et est compositum ex materia et forma: Ergo in eodem instanti forma accipit esse actuale et compositum: Sed per te ista esse

actualis existentiae sunt distincta: Ergo in eodem instanti, ab una forma sunt duo esse: Hoc est falsum: Ergo aliquod praemissorum: Non *primum antecedens* ex secundo supposito; nec *prima consequentia* ex primo et secundo supposito: Ergo minor subsumpta quae erat tua positio. — Probatur falsitas *consequentis*: Ab una forma est tantum unus effectus formalis: una enim albedo facit unum esse album: Sed esse actualis existentiae est effectus formalis formae. Ergo ab una forma erit tantum unum esse actuale: Non erit ergo aliud esse actuale formae, et aliud esse actuale compositi.

Secundo: Anima intellectiva habet aliud esse actuale ab esse compositi: Ergo tam ipsa quam compositum, erit per se ens, accipiendo esse *secundo modo*: Sed hoc est contra positionem tuam: Ergo *antecedens* non est verum.

Probatur *consequentia*: Esse quo anima intellectiva exsistit, est ultimus actus cui non advenit aliquis alius dans esse simpliciter; et ipsa anima cui primo convenit illud esse, ita quod non est alicui alteri ratio essendi illo esse, dicitur simpliciter habere esse: Ergo anima est per se ens illo modo; et similiter, per te compositum est per se ens. Ergo etc. — Patet *consequentia* ex tua positione.

Probatur *antecedens* quoad *primam partem* quidem: Quia in homine non est aliqua alia forma adveniens animae intellectivae dans illi esse substantiale et esse simpliciter; constat enim quod nulla forma partis advenit in homine post ipsam cum per eam homo sit homo: non etiam advenit forma totius quae est essentia tanquam dans esse simpliciter; non enim essentia compositi est principium formale essendi simpliciter et maximae parti, sed est proprium susceptivum esse. Non etiam advenit aliud esse: Tum quia, una actualis existentia non informatur per aliam ita quod sit in actu per aliam actualem existentiam, sicut nec una albedo est alba per aliam albedinem: Tum quia, illud aliud esse non posset esse aliud quam esse compositi. Hoc autem non facit animam intellectivam esse simpliciter, sed compositum; animam autem per accidens sive participative, ut dicis. Ergo esse quo anima intellectiva existit, est ultimus actus cui non advenit aliquis alius actus dans esse simpliciter.

Quoad *secundam partem* probatur: Quia de anima cui primo convenit suum esse proprium, ita quod per illud nihil aliud est, potest vere dici absolute, quod est, et quod illud esse secundum quod dicitur esse, habet integre et perfecte, non autem tantummodo participative: Ergo potest illam dici habere esse simpliciter per illud esse. — Patet *consequentia*: quia de aliquo vere est dicere, quod simpliciter habet esse, etiam secundum te, quando absque aliqua additione de ipso verum est dicere: quod est; et non tantum participative habet esse illud quo esse et exsistere dicitur. — *Antecedens* vero probatur, quoad *primam partem*, ex differentia esse

substantialis et accidentalis: per esse enim substantiale, res absolute et absque alia additione dicitur esse; per accidentale autem, dicitur esse cum aliqua additione, non absolute; per esse enim albedinis non dicitur absolute paries esse, sed esse albus, et sic de aliis esse accidentalibus: per esse autem animae dicimus absolute hominem esse; et sic de aliis. Unde, apud omnes philosophos differt forma substantialis ab accidentali: quia substantialis dat esse simpliciter, accidentalis autem, esse secundum quid. — Quoad *secundam* vero *partem* probatur: Quia esse quod convenít animae distinctum ab esse compositi, per te est illi proprium: Ergo convenit sibi non participative ab alio cui prius conveniat.

II.

« *S. Thomae positio declaratur.* »

Quantum ad secundum, pro declaratione opinionis S. Thomae, considerandum, quod cum anima intellectiva omnino ab extrinseco producatur, aliae autem formae per agens naturale educantur de potentia materiae, sic tamen forma materiae, sicut et aliae formae materiales, in aliquibus convenit cum aliis formis specificis, et in aliquibus differt. *Convenit enim cum illis in tribus, in tribus* vero *differt.*

Primo enim *convenit,* quia per unionem utriusque formae cum materia constituitur compositum quod est susceptivum esse actualis existentiae, et habet essentiam completam in specie. — *Secundo,* quia utraque dat esse et materiae et composito. — *Tertio,* quia per unum et idem esse exsistit materia, forma et compositum; cum enim unius rei sit tantum una forma substantialis, oportet ut ipsius sit etiam tantum unum esse actuale, ab una enim forma, ut jam probavimus, est tantum unum esse.

Differunt vero *primo,* quia illae non subsistunt in suo esse, sed habent esse a materia dependens, eo quod de potentia materiae educantur, utpote a materia comprehensae, et ordinem rerum materialium non excedentes: intellectiva autem est per se in suo esse subsistens, non enim educitur de potentia materiae, et habet esse a materia non dependens; licet in fieri et a principio in ipsa accipiat esse, unde non fit quidem nisi in materia, sed tamen absque materia cum ab ipsa separatur, retinet esse. — *Secundo,* quia esse quod dat forma materialis, cum sit materiale sicut et forma materialis est, primo et per se convenit composito ex materia et forma, tanquam ei quod perfectiorem gradum in natura materiali tenet; secundario autem convenit formae, in quantum, videlicet, est pars compositi: esse autem quod dat anima intellectiva, secundum se est immateriale, sicut et ipsa forma est immaterialis, ideo primo et per se convenit animae, quae immaterialis est, secundario autem

convenit composito, tanquam videlicet ei quod aliqualiter ad ordinem immaterialium per animam intellectivam elevatur. — *Tertio,* quia esse quod dat forma materialis, cum sit primo et per se compositi, corrupto composito non remanet; esse autem animae intellectivae, quia non est primo et per se compositi, sed ipsius animae, non desinit corrupto composito, sed remanet in ipsa anima, retrahente ad se esse quod materiae communicabat.

Ex his patet, quod non oportet ut aliud sit esse animae intellectivae, et aliud esse hominis, loquendo de esse actualis existentiae, sicut nec in rebus materialibus aliud est esse formae, et aliud esse compositi; sed per idem esse exsistit anima intellectiva et homo, ipsa quidem primo, homo autem secundario.

Sed circa dicta occurrunt **duo dubia.**

Primum, circa id quod dictum est, animam intellectivam non educi de potentia materiae, atque idcirco habere esse subsistens: Si enim hoc est, sequitur, quod anima intellectiva non sit in potentia materiae, repugnat enim ipsam esse in potentia materiae, et quod cum in materia actu introducitur, de potentia materiae non educatur: Hoc autem est falsum, quia tunc generatio hominis non esset naturalis; per ipsam enim non introduceretur forma naturalis in materia, sed forma supernaturalis.

Secundum est, quia dictum est, esse hominis primo et per se convenire animae, secundario vero homini: Hoc enim non videtur verum: Nam unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad operari, et e converso: ut habetur *1, p. q. 75, a. 2*: Sed homini convenit primo et per se operari, non autem animae, saltem quantum ad operationes sensitivae et vegetativae partis; cum illae sint operationes conjuncti: Ergo homini convenit primo et per se esse, non autem animae.

Ad primum horum dicitur ex doctrina S. Thomae, *1, p. q. 90, a. 3, ad. 2;* et *de spiritual. creat., a. 2, ad 8;* item inferius in hoc II Libro *cap. 86*, quod formam educi de potentia materiae nihil aliud est, quam materia educi de potentia in actum illius formae; quia videlicet, forma prius erat in materia potentialiter et indistincte, postmodum vero per transmutationem materiae fit actu in ipsa materia: unde ad hoc ut forma educatur de potentia materiae, oportet ut prius contineatur in ea, ut in causa materiali, et per consequens, ut dependeat ab ipsa secundum genus causae materialis: quod est dictu, ut secundum esse suum a materia sustentetur sic, ut sine materia esse non possit. Cum ergo anima intellectiva a materia secundum esse suum non dependeat, constat quod de potentia materiae non educatur, et per consequens, quod non contineatur in potentia materiae; potentia dico naturali, non autem obedientiali. Unde, *negatur falsitas consequentis.*

Et cum probatur quod generatio hominis non esset naturalis, *negatur consequentia.* Non solum enim dicitur generatio naturalis

per quam materia educitur de potentia in actum formae praeexistentis in ipsa potentia naturali, sed etiam, quia per ipsam ab agente naturali unitur materiae forma quae non erat in materia in potentia naturali, sed tantum ab extrinseco producitur. Nam dispositiones materiales facientes ad unionem animae cum materia, quae sunt ultima necessitas ad formam, naturales sunt, et ab homine producuntur virtute suae naturae. Ideo generatio per quam introducuntur tales dispositiones in materia, quibus mediantibus fit unio animae cum materia, est naturalis, et non supernaturalis.

Cum autem probatur *consequentia*, quia non introduceretur forma naturalis, *negatur consequentia*. Licet enim anima non sit naturalis, ex eo quod sit in potentia naturali materiae, est tamen naturalis, quia ad unionem cum materia naturaliter inclinatur.

Ad secundum: — Dicitur *primo*, quod utique oportet, ut homo per se subsistat, sicut et anima, cum primo et per se quasdam operationes operetur, sicut et anima per se intelligit et vult; non tamen oportet ut esse illo modo primo et per se conveniat homini, quomodo convenit animae.

Propter quod, dicitur *secundo*, quod *esse*, *dupliciter* potest intelligi primo et per se alicui convenire. *Uno modo*, secundum quod ly, *primo,* excludit absolute susceptivum esse, cui per prius esse formaliter conveniat; et sic primo et per se convenire alicui, est illud habere esse, et non per aliquid cui per prius illud esse conveniat. *Alio modo*, ut excludat non quodcunque existens per prius illo esse, sed tantum exsistens tanquam hoc aliquid et suppositum; et sic convenire esse alicui primo et per se, est habere esse, et non per aliud cui per prius conveniat, tanquam supposito per se exsistenti. — *Primo* modo, esse animae intellectivae convenit primo et per se, quia nulli existenti absolute per prius convenit: prius enim intelligimus ipsam animam per creationem fieri, et habere esse, deinde illud esse communicari materiae et composito per ipsam animam. Unde inquit S. Thomas *1, sent. dist, 8, q. 5, a. 2, ad 2*, quod habet in se esse perfectum, et quod hoc ipsum esse quod est animae per se, sit esse conjuncti. Et *ad 8.*[m] inquit, quod animae intellectivae proprie debetur fieri, et corpus trahitur ad esse ejus. Item, *de spiritual. creat. a. 2, ad. 3*, ait, quod anima habet esse subsistens supra materiam elevatum, et quod ad hujus esse communionem recipit corpus, ut sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis. In hoc autem (ut dictum est superius) differt a materiali forma, quia esse non prius convenit formae materiali quam composito, sed compositum sicut est illud *quod* proprie fit, forma autem non fit proprie, sed est id *quo* aliquid fit, ita compositum est id *quod* primo et proprie est, forma vero est id *quo* est, non autem id *quod* est, nisi improprie. — *Secundo* vero modo, esse primo et per se convenit composito, scilicet homini, quia licet per prius conveniat animae, non tamen convenit illi tanquam sup-

posito, sed tanquam formae quae est pars hominis, licet non habeat esse dependens a materia.

Ad dubium ergo dicitur, quod argumentum verum concludit, accipiendo, primo et per se, *secundo modo*; sicut enim operationes vegetativae et sensitivae partis sunt primo et per se compositi, tanquam suppositi agentis, ita esse convenit illi primo et per se tanquam supposito. Hoc autem non repugnat ei quod superius diximus: esse, inquam, primo et per se convenire animae, quia illud intelligebamus de primo et per se primo modo; sic enim esse primo et per se convenire potest formae non immersae materiae, cujusmodi est anima intellectiva.

III.

« *Scoti argumentis respondetur* »

Quantum ad tertium, respondendum est obiectionibus Scoti.

Ad primam enim *negatur antecedens*. Iam enim diximus de mente S. Thomae, et expresse hoc loco habetur, quod idem est esse actualis exsistentiae formae, materiae, et compositi.

Pro solutione vero *secundi*, notandae sunt duae distinctiones. *Prima* est, quod *dupliciter* possumus loqui de *esse*, scilicet, secundum quod nominat *essentiam* rei, quo modo dicitur diffinitionem significare quod quid est esse rei; et secundum quod nominat actualem *exsistentiam*. — *Secunda* est, quod anima intellectiva cum sit forma corporis, et virtutem habeat intelligendi, *dupliciter* potest considerari, scilicet, inquantum *forma* corporis, et inquantum est *intellectus*, sive intellectiva: Inquantum *forma* corporis, concurrit cum corpore tanquam pars ad constitutionem naturae specificae; inquantum *intellectiva*, supergreditur capacitatem materiae: unde perfectio ipsius *simpliciter*, est secundum quod ad naturam specificam pertinet, cum essentialiter sit pars speciei; perfectio autem *secundum quid*, est secundum virtutem intelligendi, quia perfectio essentialis absolute, est prior secundum naturam perfectione accidentali.

Ad secundum argumentum ergo: — Dicitur *primo*, quod determinatio haec non contradicit doctrinae S. Thomae, immo est illi maxime conformis: non enim contradicunt, statum animae esse perfectiorem in corpore quam extra corpus, et esse unum et idem esse animae et hominis.

Dicitur *secundo*, loquendo de esse actualis existentiae, quod *major est falsa*, multas enim imperfectiones potest aliquid habere ex hoc quod non communicat esse suum alteri. — *Prima* est imperfectio secundum naturam speciei: — Si enim istud secundum naturam suam sit pars speciei, si separetur a toto, caret integritate suae naturae specificae, nulla enim pars separata a toto habet per-

fectionem naturae, nam cum totum comparetur ad omnes suas partes, ut forma ad materiam, si pars a toto separetur, non erit sub sua naturali et specifica forma, et per consequens non erit secundum perfectionem specificam perfecta. Et sic intelligit S Thomas, animam esse imperfectiorem separatam a corpore quam in corpore, ut patet, *4 sent. ubi supra; et dist. 49, q. 1, a. 4*: et *1. p. q. 89, a. 2, ad 1*; et *de spiritual. creat. a. 2, ad 5*: et *de anima a. 17, ad 1*. — *Secunda* imperfectio est secundum similitudinem ad Deum: — Ut enim habetur, *de pot. q. 5, a. 10, ad 5,* et *4 sent. dist. 43, q. 1, a. 1, quaestiunc. 1, ad 4*. Unumquodque tantum est Deo similius simpliciter, quanto habet magis quod suae naturae conditio exigit, sicut cor motum similius est Deo immobili, quam quiescens; unde quod secundum suam naturam est pars speciei, et est ordinatum ad formalem communicationem sui esse, cujusmodi est anima intellectiva, si non communicet suum esse, et non sit actu pars, non perfecte Deo assimilatur. — *Tertia* imperfectio et secundum causalitatem: — Ut enim dicitur *de spiritual. creat.*, ubi supra, non est aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur; unde anima separata est imperfecta secundum naturam, quia non possunt ab ea effluere potentiae organicae quae natae sunt ab ipsa effluere, inquantum potest materiam informare.

Patet ergo quod multis ex causis illa *major* est falsa. — Ad *probationem* dicitur: quod utique perfectio praesupponitur ei quod est communicare, non tamen omnis perfectio rei, neque omnis modus perfectionis praesupponitur illi communicationi: et sic praesupponitur illi communicationi perfectio animae quae est secundum propriam entitatem, non autem aliae perfectiones natae illi convenire.

Dicitur *tertio,* ad *minorem,* quod illam intelligit S. Thomas de esse actualis exsistentiae, non autem de esse essentiali quod est esse specificum: non enim eandem essentiam specificam completam habet anima separata et conjuncta, cum separata anima a corpore, non maneat essentia totius, quae animam conjunctam quodammodo informabat.

Dicitur *quarto* ad majorem declarationem, ex doctrina S. Thomae in locis praeallegatis, quod licet anima conjuncta corpori sit perfectior inquantum forma, et quantum ad naturam specificam; inquantum tamen intellectus, et quantum ad actum intelligendi, est perfectior separata, quia intelligere convenit ipsi, ut est supra materiam elevata ; unde et non fit mediante aliquo organo corporeo. Hoc autem intelligendum est de separatione a corpore corruptibili, ut dicitur *4, sent., dist. 49,* ubi supra; tale enim, quia non perfecte perficitur per animam, habet aliquid actioni animae resistens, et illam impediens, sed si a corpore removeatur id per quod actioni animae resistit, ut evenit in corpore glorioso, tunc anima quantum ad virtutem intelligendi est perfectior in corpore quam separata,

quia tunc etiam est in sua natura perfectior: quanto autem aliquid est perfectius in sua natura, tanto potest perfectius operari, si videlicet, omnia deducantur impedimenta. Quod dico, quia stat quod aliquid sit perfectius absolute secundum naturam, et tamen non possit perfectius operari propter impedimenta illi esse perfecto conjuncta. Unde anima in corpore corruptibili, licet secundum naturam sit perfectior, tamen non perfectius operatur opera intellectus, quia corpus corruptibile habet aliquid actionem animae impediens.

Ad tertiam dicitur, quod anima est imperfectior quam homo in essendo, quantum ad esse quidditativum et essentiale, ut dictum est, non autem quantum ad esse exsistentiae, quod diximus esse unum animae et hominis; nisi forte quantum ad modum habendi, inquantum scilicet homo habet illud per modum suppositi, anima autem per modum formae non dependentis a materia. Unde loquendo de esse exsistentiae, *negatur falsitas consequentis.* Si autem *consequens* intelligatur de esse quidditativo, *negatur consequentia,* et ad probationem *negatur assumptum.* Non enim habentia idem esse exsistentiae sunt aequalia in essendo quidditative.

Ad quartam dicitur, quod esse exsistentiae compositi *dupliciter* potest considerari, scilicet, absolute; et ut est compositi. Si *primo modo* accipiatur, *negatur antecedens* pro *prima parte*; esse enim compositi non corrumpitur, licet essentia ejus corrumpatur, sed manet in anima separata. Si *secundo modo* accipiatur, *negatur consequentia*: potest enim esse animae, quod etiam erat esse conjuncti desinere actuare conjunctum, et tamen manere in anima separata unum et idem.

Secunda ratio S. Thomae est ista. Semper invenitur infimum supremi ordinis, contingere supremum inferioris generis: ut est de mente Dionysii VII Cap. *De divinis nominibus,* et patet etiam exemplariter in ostreis quae cum sint infima in genere animalium, parum excedunt vitam plantarum. Sed anima est infima in genere substantiarum intellectualium, ut ex modo intelligendi percipi potest. Ergo est accipere aliquid in genere corporum, corpus, scilicet, humanum aequaliter complexionatum, simile coelo, inquantum a contrariis elongatur, quod attingit ad animam intellectivam. — Confirmatur ex eo quod dicitur in Libro *De causis:* Anima est quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum scilicet est forma incorporea, sed tamen est corporis forma.

Attendendum, quod ista ratio non de necessitate convincit; quia posset aliquis dicere: quoniam licet infimum superioris contingat supremum inferioris, non tamen oportet ut sit ejus forma, sed est quaedam persuasio. Unde ad hoc insinuandum proposuit, quod in hoc mirabilis rerum connexio considerari potest: hic enim modus loquendi dat intelligere, quod supposito animam intellecti-

vam esse formam corporis, potest illius quaedam congruitas et convenientia assignari. — Ostenditur autem hoc clarissime ex Quaestione *de spiritualibus creaturis art. 6,* ubi respondens S. Thomas ad 1^{m} argumentum quo arguebatur per propositionem Dionysii, oportere corpus coeleste esse animatum, quia est supremum corpus, anima autem intellectiva est infimum in natura spirituali, inquit quod: « corpus coeleste attingit substantias spirituales, inquantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus coelestibus unitur per modum motoris ».

Sed quia posset aliquis haesitare circa hanc conclusionem, quia non videtur quomodo ex substantia spirituali et materia possit fieri unum: — Respondet, quod ex eis non minus fit unum quam ex forma ignis et ejus materia, immo forte magis, quia illa forma magis vincit materiam. Loquitur autem dubitative, quia non refert ad eius propositum quid horum dicatur, an scilicet, magis fiat unum ex illis, an non fiat magis unum. — Quomodo autem possit magis fieri unum ex anima et materia, ostensum est superius in I Libro, Cap., 18, in 5^{a} ratione.

Circa hanc *secundam rationem,* **dubitatur,** quia si idcirco conveniens est animam intellectivam uniri corpori ut formam, quia infimum superioris attingit supremum inferioris, videtur quod debuerit anima uniri corpori coelesti; illud enim est supremum inter corpora; non autem corpori composito ex elementis, quale est corpus humanum.

Respondetur, quod infimum supremi debet uniri supremo inferioris, aut supremo, scilicet, simpliciter, aut supremo inter ea inferioris ordinis quae nata sunt deservire superiori. Modo, ut habetur in quaest., *de anima, a. 8,* corpus coeleste non est aptum deservire animae intellectivae, sed corpus mixtum; quia cum anima intellectiva eo quod sit infima in genere intellectualium, non uniatur corpori, nisi ut sensibus notitiam veritatis acquirat, oportuit, ut corpori uniretur, quod esset conveniens organum tactus, in quo omnes alii sensus fundantur, tale autem oportet esse corpus mixtum, ut patet ex Libro *de Anima.*

Quantum ad secundum, ostendit S. Thomas, quomodo anima intellectiva licet uniatur materiae, non tamen est illi totaliter immersa, aut ab ea comprehensa.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* ostendit propositum. *Secundo,* quandam obiectionem excludit.

Primum probat tali ratione: Anima intellectiva habet operationem in qua non communicat materia. Ergo non est totaliter comprehensa a materia. — *Antecedens* patet: quia intelligere non fit per organum corporale. — *Consequentia* vero, probatur: quia

forma cujus operatio excedit conditionem materiae, et ipsa secundum dignitatem sui esse excedit materiam, eo quod unumquodque operetur secundum quod est. Hoc autem manifestatur discurrendo per gradus formarum, scilicet, elementi, mixti, plantarum, bruti, et hominis, in quibus ostenditur, quanto forma est nobilior, tanto illam posse in altiores operationes supra conditiones materiae.

Ad majorem evidentiam conclusionis hujus, *considerandum* est, quod pro eodem accipit S. Thomas: formam non esse immersam materiae, formam non esse totaliter comprehensam a materia, et materiam non adaequare esse formae. — Dicitur enim illa *forma esse materiae immersa*, ut habetur in *Quaest. de spiritual. creat., ar. 2.*, cujus esse est obligatum materiae et ab ea dependens; quia videlicet non potest esse nisi in materia. — Dicitur etiam esse *totaliter comprehensa a materia*, quia nullo modo materiam egredi potest, ut scilicet sit absque materia. — Et similiter dicitur *materia adaequare esse formae,* quando accipit totam perfectionem esse formae: ita quod extra materiam illa forma esse non possit, nam si potest forma habere esse extra materiam, jam materia illud esse non adaequat. Patet autem per omnia hujusmodi idem importari. Unde cum anima intellectiva, quae esse suum communicat materiae, elevando ipsam ad superiorem ordinem, aliquo modo possit habere esse extra materiam, quod ex ejus operatione aperte constat, oportet dicere ipsam non esse materiae immersam, aut illi adaequatam secundum esse, aut totaliter ab illa comprehensam.

Circa illam graduationem formarum hic positam, *attendendum* quod sic graduantur, ut summatim dicatur, quod: — *Formae elementorum* non possunt nisi in operationes qualitatum materialium activarum et passivarum, sicut sunt, calefacere. infrigidare, descensus, ascensus, et hujusmodi. — *Formae mixti* possunt interdum in aliquos effectus qui possunt compleri per qualitates praedictas, sed illos operantur per altiorem virtutem habitam a coelestibus corporibus, consequentem speciem eorum, sicut magnes aut etiam adamas trahit ferrum, et saphyrus curat apostema; formae plantarum possunt etiam in effectus in quos non possunt praedictae qualitates, sed tamen ad illos utuntur ipsis qualitatibus ut instrumentis, ut patet in nutriendo et augendo usque ad determinatum terminum; et ulterius assimilantur motoribus corporum coelestium in movendo, dum sunt principium motus iis quae seipsa movent. — *Animae brutorum* ulterius, possunt in operationem sensus excedentem praedictas qualitates, ad quam nec etiam instrumentaliter operantur, licet necessariae sint ad debitam organi dispositionem. — *Anima* autem *intellectiva* potest in operationem intellectivam ad quam ex parte intelligentis nullo modo concurrunt materiales qualitates, neque scilicet, ut instrumenta, neque ut dispositiones organi, cum non fiat per organum corporale.

Sed circa praedictam occurrunt **duo dubia.**

Primum est ad hominem, circa formam mixti. Hic enim inquit S. Thomas, formam mixti, scilicet, inanimati, non se extendere posse ad aliqua operata quae non possint compleri per qualitates materiales, licet interdum operentur illos effectus altiori virtute. In I Parte autem, q. 76, a, 1. et in Quest. *de Spirit. creat., a. 2,* tenet, quod forma mixti habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas.

Secundum dubium est circa operationem animae intellectivae. Videtur enim velle S. Thomas, quod intelligere conveniat sibi secundum quod excedit conditionem materiae, cum in illa operatione materia corporis non communicet.

Contra hoc enim arguit Scotus in *quolibet. q. 9*, dupliciter: — *Primo*: Homo non est homo per animam, nisi ut informat materiam. Ergo nec operatur operatione propria hominis secundum animam, nisi ut anima informat materiam. Ergo, vel non intelligit secundum animam, ut secundum formam quae sit principium hujus operationis; vel intelligit secundum eam ut informat materiam. — Probatur *antecedens*: quia compositum non est illud quod est, nisi ex partibus unitis, ut patet ex VII *Metaph.*

Secundo: Anima secundum supremum gradum suae perfectionis essentialis informat materiam. Sed intelligere non potest competere sibi secundum aliquem gradum superiorem, quam sit supremus. Non ergo competit sibi ut excedit materiam, intelligendo per excedere non informare.

Ad primum dubium responderi potest, quod de illo effectu formae mixti, *dupliciter* loqui possumus. *Uno modo*, quantum ad speciem effectus. *Alio modo,* quantum ad modum producendi. *Primo modo* hic loquitur S. Thomas. *Secundo* autem *modo* in aliis locis: licet enim in effectum quemlibet formae mixti inanimati possit virtute qualitatum materialium perveniri, non tamen eo modo, quia forma mixti aliquem effectum producit nobiliori virtute quam sit virtus illarum qualitatum, scilicet, virtute consequente speciem ex corporis coelestis influentia, et per consequens, etiam altiori et nobiliori modo illum producit.

Ad secundum dubium dicitur, quod S. Thomas animam intellectivam excedere materiam, non intelligit non informare materiam, ut ex superius dictis in hoc Capite apparet, sed ipsam non esse materiae immersam et obligatam materiae, ac totaliter ab ipsa comprehensam, utpote ita dependentem ab ipsa, quod non possit habere esse extra materiam. Unde, actionem intelligendi convenire animae, secundum quod excedit conditionem materiae, non est illam operationem convenire animae, ut non informat materiam, sed ut habet esse sic supra materiam elevatum, ut ab ipsa non dependeat ac non comprehendatur, et hujus signum est, quia illa operatio absque organo corporali fit. — Eapropter, argumenta Scoti non

sunt contra mentem S. Thomae, sed ex malo intellectu verborum ejus procedunt. Verumtamen, ad illa particulariter respondetur.

Ad primum quidem dicitur, quod utique homo non operatur operatione sibi propria, neque per animam, nisi illa informet materiam, sed tamen intelligere non convenit ei ut informat, si ly, *ut*, dicat rationem intelligendi; sed ut sic informat materiam quod ab ipsa secundum esse non dependet, quod est ipsam excedere materiam. Ut enim inquit S. Thomas in Quaest. *de anima, a. 14, ad 10*: « Licet anima per essentiam suam sit forma; tamen aliquid potest ei competere inquantum est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non competit ei inquantum est forma; sicut intelligere non convenit homini in quantum est animal, licet homo sit animal secundum essentiam suam ».

Ad secundum dicitur, quod anima secundum supremum sui gradum essentialem utique informat materiam, sed non immergitur materiae, immo remanet per se subsistens, et non dependens a materia secundum esse, quod est animam materiam excedere, et hoc est sibi ratio quare possit intelligere; quae ratio quia in formis materialibus non invenitur, sed sunt immersae materiae, et non per se subsistunt, ideo intelligere non possunt.

Quantum ad secundum punctum hujus Partis, quia posset aliquis aexistimare, quia anima intellectiva non dependet a materia, sed est per se subsistens, quod ideo unio ipsius cum materia non sit naturalis:

Respondet S. Thomas, quod hoc non obstante, *illa unio est naturalis,* quod probat hac ratione: Forma indigens ad suam operationem potentiis per corporalia organa operantibus, naturaliter unitur corpori. Anima intellectiva est hujusmodi, indiget enim imaginatione et sensu exteriori. Ergo naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam

Ad evidentiam hujus rationis *considerandum* est, quod naturae uniuscujusque congruit ut habeat id quod necessarium est ad suam operationem propriam; cum unaquaeque res sit propter suam operationem, et ad ipsam naturaliter inclinetur. Ad primam autem operationem animae intellectivae, eo quod sit infima in genere intellectualium, sicut materia prima in genere rerum sensibilium, et idcirco in sui natura non habeat species intelligibiles, exigitur ut fiat in actu per species intelligibiles acquirendo eas per sensitivas potentias a sensibilibus, ut dicitur in Quaest. *de anima, a.* 7. Hoc autem fieri non potest, nisi corpori complexionato uniatur, cum operatio sensus non fiat nisi per organum corporale. Ideo naturaliter convenit animae ut corpori uniatur. Et hoc est hujus rationis fundamentum.

Sed occurrit **dubium**: Quia, *quod naturaliter alicui convenit, separari ab eo non potest.* Convenit enim omne tale rei secundum se. Ergo si uniri corpori est animae naturale, nunquam poterit non esse anima unita corpori, et per consequens corrupto corpore oportebit et ipsam corrumpi.

Responderi potest, *primo:* Quod *major* est vera per se loquendo, sed bene per accidens separari potest, quando quod naturaliter alicui convenit, sibi convenit in ordine ad aliquod extrinsecum; sicut esse sursum, levi naturaliter convenit, tamen impediri potest ne sit sursum.

Respondetur *secundo*: Quod *dupliciter* aliquid potest dici naturale alicui. *Uno modo,* per modum *actus primi,* ut risibilitas homini. *Alio modo,* per modum *actus secundi,* aut termini actus secundi ejus cujus dicitur naturale, sicut ridere est homini naturale. Quod est naturale primo modo separari non potest, quia tale aut est essentiale, aut consequitur principia essentialia speciei, vel principia individui. Quod autem est naturale secundo modo, in aliquibus potest separari secundum actum, non autem secundum naturalem aptitudinem: quia quamvis natura ad illud inclinationem habeat, non tamen oportet ut semper sit in re, aut propter impedimenta supervenientia, aut aliis ex causis.

In proposito ergo, uniri materiae est naturale animae intellectivae *secundo modo* non autem primo modo: nam ipsam uniri materiae est ipsam trahere materiam ad participationem sui esse; ita quod prius intelligimus animam exsistere in suo esse, deinde illud communicare materiae. Unde S. Thomas *1, p. q. 76, a. 1, ad 6,* inquit; quod corpori uniri convenit animae secundum se, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum: constat autem, quod esse sursum convenit levi per modum actus secundi, aut termini actus secundi; est enim effectus levitatis quae movet ad locum sursum. Ideo potest anima non uniri corpori, licet a corpore separata retineat aptitudinem et naturalem inclinationem ad corporis unionem, sicut leve potest non esse sursum, semper tamen habet aptitudinem et inclinationem ad locum sursum.

Ex his patet ad argumentum: — *Major* enim est *falsa* de naturali *secundo modo*; in quo sensu tantum *minor* habet veritatem. — Ad probationem vero ejus, dicitur eodem modo, quod illud assumptum habet veritatem de eo quod convenit alicui secundum se, per modum *actus primi,* non autem de eo quod convenit alicui per modum actus secundi: et ratio hujus est, quia tale non dicitur per se principaliter, sed reductive tantum, inquantum est actus ejus quod convenit rei per se.

Potest *tertio* responderi de mente S. Thomae in tractatu *De ente et essentia, cap. ult.,* quod aliquid potest dici naturale alicui *dupliciter*: *Uno modo,* quia a natura ejus secundum actum perfectum causatur, sicut calor est naturalis igni. *Alio modo,* quia cau-

satur a principiis naturae secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipit ab extrinseco, sicut diaphaneitas est naturalis aëri, completur autem per corpus lucidum extrinsecum. Quod est naturale *primo modo,* est a re simpliciter inseparabile, sicut calor ab igne. Quod autem est naturale *secundo modo,* quantum ad aptitudinem est inseparabile, sed quantum ad complementum est separabile, ut patet de diaphaneitate respectu aëris. In proposito ergo dicitur, quod animae intellectivae est naturale *secundo modo* uniri corpori, quia aptitudo ad hanc unionem ejus naturam consequitur, sed complementum est ab agente extrinseco ipsam uniente. Ideo aptitudo ad talem unionem ab ipsa separari non potest, sed actualis unio bene potest ab ipsa separari.

CAPUT LXIX.

SOLUTIO RATIONUM QUIBUS SUPRA PROBABATUR QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS NON POTEST CORPORI UNIRI UT FORMA.

Ostensa veritate circa unionem substantiae spiritualis cum materia, **solvit** S. Thomas, quarto loco, **argumenta contra determinatam veritatem** superius adducta, Capite LVI. (*in fine*).

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* enim solvit argumenta aliorum. *Secundo,* argumenta Averrois.

Ad primum itaque aliorum dicit, falsum esse quod substantia spiritualis et corpus, sint duae substantiae actu exsistentes; immo, ex eis fit una substantia actu exsistens. Quod si probaretur, quod separata anima a corpore, remanet seorsum utrumque, dicitur, quod non est idem corpus praesente anima et absente, sed anima facit ipsum esse actu.

Pro declaratione hujus responsionis *considerandum,* ut habetur ex quaest. *de anima, a. 2, ad 11,* quod per substantiam actu exsistentem intelligit S. Thomas hoc loco, substantiam habentem proprium esse distinctum ab esse alterius, et perfectam in sua specie et natura. Sic autem si corpus constitueretur per aliam formam quam per animam, corpus et anima essent duae substantiae actu exsistentes; quia cum esse actu consequatur formam substantialem, sicut essent duae formae, ita essent duo esse, et per consequens corpus et anima essent duae substantiae exsistentes actu. Nunc autem, quia corpus quod est pars compositi ex anima et corpore, non est corpus per aliam formam quam per animam, ideo unum est esse corporis et animae: et sic, corpus et anima non sunt duae

substantiae actu exsistentes; separata autem anima a corpore, non remanet idem corpus, cum non remaneat eadem forma in materia. Ideo tunc, ex illo corpore et anima non posset fieri unum, quia sunt duae substantiae actu exsistentes.

Ad secundum respondetur, quod substantia intellectualis et corpus, si seorsum exsistant, sunt diversorum generum; prout autem uniuntur, sunt unius generis ut principia; quomodo intelligitur materiam et formam in eodem genere contineri.

Ad evidentiam hujus responsionis, *advertendum,* ut elici potest ex doctrina S. Thomae in Quaest. *de spirit. creat., a. 2, ad 16;* et *de anima, a. 1, ad 13,* et *a. 2, ad 10,* quod corpus et substantia intellectualis si accipiantur tanquam duae species, tunc sunt proprie in genere, et non possunt esse ejusdem generis, saltem secundum considerationem naturalem, quia corruptibile et incorruptibile habent diversum modum essendi, et est diversa ratio potentiae in utroque. Si autem accipiantur ut utrumque est pars humanae naturae, sic non competit eis esse in genere vel specie, cum non dicant aliquod completum in specie sed composito; reducuntur tamen ad genus et speciem sui compositi tanquam ejus principia, et sic sunt ejusdem generis et speciei, scilicet, *reductive.* Et ideo cum S. Thomas dicit, corpus et substantiam intellectualem seorsum exsistentia esse diversorum generum species, intelligit ipsa sic seorsum exsistentia, quod utrumque illorum una sit species per se; sic enim diversorum generum species essent. Sed si accipiantur ut unita, tanquam partes, ad constitutionem humanae substantiae, sic sunt ejusdem generis reductive.

Ad tertium respondetur *negando consequentiam.* Forma enim non dicitur materialis quia habeat esse in materia, sed quia est immersa materiae, vel a materia totaliter comprehensa: quod non convenit substantiae spirituali, licet habeat esse in materia, ut ostensum est in praecedenti Capite.

Adverte, quod si nomen formae materialis vellemus extendere ad omnem formam habentem esse in materia, concedi posset animam intellectivam et substantiam spiritualem esse formam materialem, sed quia communis usus habet, ut nomine formae materialis intelligatur tantum forma dependens a materia secundum esse, ideo absolute negatur animam intellectivam esse formam materialem.

Ad quartum respondetur, quod philosophi intellexerunt de intellectu qui est animae potentia, non autem de essentia et substantia intellectiva. Anima enim intellectiva secundum essentiam suam dat esse tali corpori, sed potentia ejus intellectiva non est actus alicujus organi, sicut aliae ejus potentiae, quia actio ejus non completur per organum corporale sicut actus aliarum potentiarum.

Ad quintam respondetur negando *consequentiam,* et dicitur, quod licet anima sit forma materiae, non tamen est talis forma quae sit immersa materiae, sed est maxime supra materiam inter omnes formas elevata, et ideo potest habere operationem absque corpore quasi non dependens a corpore in operando, quia nec etiam in essendo dependet a corpore, et similiter potest habere virtutem quae non sit actus alicujus corporis.

Attendendum autem, quod similem responsionem ponit S. Thomas *1, p. q. 76, a. 1, ad 4,* inquiens, quod quia anima propter suam perfectionem non est immersa materiae, et totaliter ab ipsa comprehensa, nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum essentiam suam sit corporis forma.

Quomodo intellectus abstractior et simplicior anima intellectiva sit.

Sed hanc responsionem quidam Thomistarum (1) sic ad argumentum adaptant, quod committitur sophisma figurae dictionis in argumento, mutando quomodo in magis, idest, mutando modum abstractionis in magis. Unde concedunt, ex hac responsione quod intellectus habet quidem aliquem modum abstractionis quem non habet anima, negant autem quod sit magis abstractus, immo anima habet modum abstractionis quo magis abstrahitur a corpore, scilicet habere esse substantiale non dependens a materia.

Sed *videtur mihi,* quod ista responsio non vadat ad mentem S. Thomae, nec ad intentionem argumenti. Non enim ex perfectione intellectus arguitur non posse animam esse formam corporis, sed ex ipso modo abstractionis qui convenit intellectui; Si enim intellectus qui est virtus animae, est abstractus a corpore, sic quod non est actus corporis, videtur quod et anima non sit actus corporis, cum intellectus sit eius virtus; alioquin virtus esset abstractior ex cujus est virtus. Nec ullum in argumento committitur sophisma: ex eo enim quod intellectus est abstractus a corpore, quia non est actus alicuius corporis, est etiam abstractus secundum independentiam ad materiam: et ideo optime sequitur, quod erit abstractior et simplicior anima, si ponatur anima forma corporis, quia illa erit abstracta secundum independentiam tantum a materia, non autem secundum separationem ab ea; constat enim majorem esse abstractionem quae est secundum independentiam et separationem a materia, quam abstractionem secundum independentiam tantum. Unde falsum est quod dicit haec opinio, scilicet, quod magis abstrahit a corpore anima quam intellectus, ex eo quod subsistit in suo esse, sive non dependet a materia. Verum quidem est, quod ipsa sic abstracta est perfectior quam intellectus qui non est substantia

(1) Card. Cajetanus in I Partem *q. 76, a. 1, ad 4.*m

per se subsistens, non tamen est magis abstracta si ita subsistit, quod tamen est corpori unita secundum esse.

Propter hoc videtur mihi (salvo semper meliori judicio) quod S. Thomas in ea responsione concedere velit intellectum esse abstractiorem et simpliciorem anima, neque inconveniens esse apud ipsum, quod a forma materiae, quae tamen a materia non dependeat, effluat non solum virtus corporea et materialis, sed etiam virtus quae non sit actus alicujus, et sit ipsa anima abstractior et simplicior in hoc, quod materiae non unitur, hoc namque non arguit ipsam virtutem esse anima nobiliorem, nisi secundum quid, ut dicitur *4 Sent., dist. 11, q. 2, a. 1 ad 1,* cum simplicitas per se non sit causa nobilitatis sed perfectio: sed arguit potius perfectionem animae quae licet sit actus materiae, tamen intantum elevatur supra materiae conditionem, ut ab ipsa virtus profluere possit, quae non sit actus alicuius organi: origo enim istius abstractionis intellectus est dignitas et perfectio animae quae materiam ita excedit, ut ab ipsa totaliter comprehendi non possit.

Patet autem hanc esse mentem S. Thomae, ex responsione quam dat ad idem argumentum in tractatu *de unitate intellectus* contra Averroistas (*opusc. 16, c. 3*). Cum enim proposuisset: – Si autem contra hoc objiciatur, quod potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia; Subjungit, quod optime procederet, si essentia animae humanae sic esset forma materiae, quod non esset per esse suum, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis quae secundum se nec esse nec operationem habent, praeter communicationem materiae; sed quia anima humana est forma cui aliqualiter quidem communicat materia, non tamen ab ipsa propter eius dignitatem totaliter comprehenditur, nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit.

Ex quibus aperte constat, ipsum velle quod nihil prohibet, virtutem animae non immersae materiae, esse simpliciorem essentia animae in hoc, quod non unitur materiae, sicut et propter elevationem supra materiam potest habere operationem cui materia non communicat; esset autem inconveniens ut virtus formae materialis esset simplicior ipsa forma, cum illi formae non possit convenire operatio cui materia non communicet. Unde et ad hoc argumentum respondens in quaest. *de Anima, a. 2, ad 4,* inquit, quod per hoc quod intellectus noo est actus alicujus organi, non excedit totaliter essentiam animae, sed est supremum in ipsa, cum sequatur ipsam secundum quod supra materiam elevatur: quasi dicat, quod licet intellectus excedat animam in hoc quod est abstractior et simplicior, et sic sit secundum quid sublimior ea, non tamen hoc derogat dignitati animae, quia propter hoc non excedit totaliter essentiam animae, sed remanet simpliciter et absolute anima secundum essentiam suam dignior intellectu.

Secundo loco respondetur rationibus quibus Averroes suam positionem confirmare nititur, quae positae sunt superius Capite LIX.

Circa hoc autem, *duo* facit S. Thomas. *Primo* enim, solvit ipsas rationes. *Secundo*, quia illae rationes in verbis Aristotelis fundamentum habent, ostenditur hanc eandem veritatem quam posuimus et defensavimus, etiam secundum mentem atque opinionem Aristotelis esse.

Ad primam itaque respondetur, quod Aristotelis verba verificantur de potentia intellectiva, quae non est actus alicujus organi, non autem dicuntur de ipsa substantia intellectiva, quasi ipsa non sit forma dans esse corpori.

Ad secundam, respondetur, et: — Dicitur *primo,* quod Aristotelis demonstratio declarat, verba quae assumpta sunt in prima ratione,debere intelligi de potentia intellectiva, ut exposita sunt, non autem de substantia animae. Cum enim enim ex operatione intellectuali qua anima intelligit, ostendat intellectum esse immixtum et separatum, operatio autem pertineat ad potentiam, ut ad principium scilicet proximum, patet quod per intellectum, ipsam potentiam intelligit. Nam si ponamus animam corporis formam, intellectum autem nullius corporis actum, non sequitur quod intellectus aliquam naturam determinatam sensibilem habeat, cum non ponatur harmonia, aut ratio et proportio alicujus organi sicut sensus.

Dicitur *secundo*, quod ex iis quae dicuntur in fine I Libri *De Anima,* (*text. comm. 92*) contra dicentes animam diversas sui partes in diversis corporis partibus habere, ubi dicitur quod, unamquamque partium animae aliquid corporis continere, videtur impossibile: et quod qualem partem, aut quomodo intellectus continet, grave est fingere; patet, quod cum dicit intellectum esse immixtum vel separatum, non intendit excludere ipsum esse partem, sive potentiam animae, quae est forma totius corporis.

Ad tertiam et **quartam** ex ipsa deductam simul respondetur, *negando consequentiam*: quia ex quo intellectus operatio est omnino absque corporeo organo, sicut et ipse intellectus, non sequitur receptionem ejus, esse receptionem materiae primae.

Ad quintam respondetur, quod non tollitur virtus infinita intellectus, quia non ponitur virtus in magnitudine, sed quae in substantia intellectuali fundatur.

CAPUT LXX.

QUOD SECUNDUM DICTA ARISTOTELIS OPORTET PONERE INTELLECTUM UNIRI CORPORI UT FORMA.

Solutis rationibus Averrois, quae ex Aristotelis dictis sumptae erant, vult ostendere S. Thomas, etiam ex Aristotelis verbis, oportere ponere intellectum uniri corpori ut formam, et:

Arguit sic: Coelum secundum opinionem Aristotelis est animatum anima intellectiva. Ergo substantia intellectualis unitur corpori coelesti ut forma. Ergo et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum, et aequalitate suae complexionis coelo, ab omni contrarietate absoluto, simillimum.

Antecedens probatur quoad *primam partem* quidem, scilicet, quod coelum sit animatum: — *Primo*, ex VIII *Physic.* (*text, comm. 23, et infra*). Ibi enim ostenditur, quod primum mobile oportet ut seipsum moveat; deinde probatur, quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens, et altera est mota. Omne autem hujusmodi est animatum, secundum Aristotelem. Ergo etc. — *Secundo*, ex II *Coeli* (*text. comm. 13*). Ibi enim expresse ponitur, quod coelum est animatum, et quod propter hoc oportet ponere in ipso differentias positionis non solum quoad nos, sed etiam secundum se.

Quoad *secundam* vero *partem*, scilicet, quod anima ejus sit intellectiva, probatur: — *Primo*: quia in XI *Metaph.*, (*text. comm., 35 et 36*) ostenditur, quod movens omnino immotum movet, sicut desiderabile ab eo quod movetur; non autem desiderio concupiscentiae, quod est desiderium sensus, sed intellectuali desiderio; unde dicitur ibidem, quod primum movens non motum est desiderabile et intelligibile. Et sic oportet coelum quod ab ipso movetur, esse desiderans et intelligens etiam nobiliori modo quam nos. — *Secundo*: quia in II *De anima* (*text. comm. 29*) dicitur quod: « quibusdam inest intellectivum et intellectus, ut hominibus, et si aliquid hujusmodi est activum aut honorabilius; » sicut coelum.

Si dicatur, quod intellectus continuatur corporibus coelestibus per phantasmata, et non ut forma dans esse:

Contra arguitur: quia constat secundum Aristotelem, quod coelum non habet animam sensitivam. Tum quia haberet diversa organa, quod non competit simplicitati coeli. Tum quia, in II *De anima* (*text. comm. 32*) ad hoc insinuandum dixit Aristoteles quod, quibus de numero incorruptibilium inest intellectus, insunt omnes

aliae potentiae; ut daret intelligere, quod aliqua incorruptibilia, scilicet corpora coelestia, habent intellectum quae non habent alias potentias.

Ne autem aliquis putaret ipsum Divum Thomam assertive posuisse coelum esse animatum, tanquam aliquid ad fidem pertinens, subjunxit, quod hoc non dixit quasi asserendo secundum fidei doctrinam, quia ad fidei doctrinam nihil refert, sive sic, sive aliter dicatur. Unde et Augustinus hoc sub dubio in Libro *Enchiridion*, (*cap. 58*) reliquit.

Circa *ultimam consequentiam* principalis rationis, advertendum ex doctrina S. Thomae in quaest. *de anima a. 8*, *ad 2*, quod non ideo infertur illud consequens, quasi anima intellectiva uniatur corpori humano propter similitudinem quam habet ad coelum, quemadmodum secundum Avicennae opinionem dicendum esset; sed quia conveniens est, si unitur coelo, quod etiam uniatur corpori humano, quod est nobilissimum inter inferiora corpora, propter aequalitatem complexionis, ad hoc ut per sensus possit species intelligibiles acquirere. Ad hoc autem sequitur aliqua similitudo ad coelum, quia sicut coelum omnino caret contrariis, ita corpus reductum ad aequalitatem complexionis, maxime a contrariis elongatur.

Adverte autem, circa ipsam *consequentiam,* quod non ponit ipsam S. Thomas, quasi necessariam absolute, sed tanquam probabilem secundum opinionem Aristotelis. Si enim posuit intellectualem substantiam esse unitam corpori coelesti, non per phantasmata, sed secundum suam substantiam ut formam, similiter dicendum videtur, quod corpori nobilissimo, quale est corpus humanum, voluerit animam intellectivam unitam esse, non tantum per phantasmata, ut voluit Averroes, sed etiam ut formam. Neque enim magis repugnat intellectuali substantiae uniri corpori aequaliter complexionato, quam corpori coelesti, cum non magis propter hoc ab hac materia ponatur dependere, quam ab illa.

« *Utrum, secundum Aristotelis mentem, coelum sit animatum* ».

Circa fundamentum hujus capituli, et rationis inductae, **dubium** non parvum occurrit: quia non videtur de mente Aristotelis esse, quod coelum sit animatum per informationem, ut sibi S. Thomas attribuit.

Primo, quia si secundum ipsum ponitur coelum animatum esse anima intellectiva tantum: Aut ipsa anima unitur orbi propter operationem intellectivam: Aut propter motum: — Non primum, quia cum intellectio sit operatio cui non communicat corpus, intellectus non indiget corpore, nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata: operationes autem sensitivae non conveniunt corporibus coelestibus, in quibus etiam non sunt organa

sensuum: — Non etiam secundum: Tum quia ad hoc ut moveat, non oportet ut uniatur orbi tanquam forma dans esse, sed sufficit unio per contactum virtutis, ut habetur VIII *Physic. text. 43*. Tum quia, suum movere nihil est aliud quam suum intelligere et velle, ut habetur a Commentatore XII *Metaph., comm. 36*, ubi ait, quod corpora coelestia sunt animata, et non habent de virtutibus animae, nisi intellectum et virtutem desiderativam quae movet in loco. Ergo non posuit Aristoteles coelum esse animatum anima dante esse formaliter.

Secundo, quia tunc primus motor moveretur per accidens ad motum ipsius orbis: ut enim dicitur VIII *Physic., text 51*: « moto corpore movetur et quod est in corpore. » Sed primum, movens quod Aristoteles dixit esse partem moventis seipsum, non movetur neque per se neque per accidens, ut dicitur ibidem text. 52. Ergo primus motor non est forma corporis coelestis. Ergo eadem ratione nec motores aliorum orbium. - Patet *ultima consequentia*: quia si aliquod coelestium corporum poneretur animatum, hoc maxime atribuendum esset primo.

Tertio, quia tunc coelum esset corpus organicum, cum anima sit actus primus corporis organici, ut dicitur II *De anima*: Hoc autem simplicitati ejus repugnat: Ergo etc.

Quarto, quia S. Thomas *1, p. q. 70, a. 3,* videtur tenere, quod Aristoteles voluerit coelum esse animatum anima movente tantum, non autem anima dante esse: et *de spirit. creat., a. 6,* inquit, quod ad salvandum opinionem Aristotelis et Platonis, videtur sufficere, quod substantia intellectualis uniatur corpori coelesti per modum quo motor unitur mobili. Additque, quod inter ponentes corpora coelestia esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum.

Quinto. Sequeretur quod, coelum aut saltem sphaerae inferiores, haberent tres motores, scilicet, Deum, intelligentiam, et animam: Sed hoc est falsum, quia coelum habet tantum duos motores, ut inquit Commentator XII *Metaph. comm. 41.* Ergo etc.

Sexto. Sequeretur, quod coelum posset naturaliter ex se quiescere, quod est contra Philosophum. — Probatur *consequentia*: quia anima movet per appetitum.

Septimo. Cessarent omnes demonstrationes Aristotelis ad probandum primum motorem omnino immobilem: quia dicet adversarius, non oportere dari motorem separatum, quia cum coelum sit animatum, movet seipsum, et dividitur in partem moventem et partem motam, sicut reliqua animalia.

Octavo. Si motor orbis esset anima ejus, moveretur per accidens ad motum ejus, sicut et animalium animae moventur ad motum corporum: Sed hoc non est ad mentem Philosophi, qui probat VIII *Physic*, oportere partem primi moventis seipsum esse immobilem tam per se quam per accidens, cum causet motum

sempiternum: quod sane oportet esse verum de motore cujuslibet orbis, cum omnes moveant motu sempiterno. Ergo etc.

Nono. Si intelligentia quae movet coelum esset anima coeli, non haberet determinatum situm in coelo, sed esset in toto tanquam in subiecto adaequato; ut patet de anima intellectiva, quae habet totum corpus pro subiecto adaequato: Sed hoc est contra mentem Philosophi, qui ponit intelligentiam quae movet coelum esse in ejus circumferentia, ut patet VIII *Physic. text., 84*: Ergo etc.

Ad hanc difficultatem dicendum est, quod: *Unum in doctrina Aristotelis clarum est; alterum vero est dubium.*

Clarum namque est, ipsum posuisse aliquo modo coelum esse animatum, ut patet ex his quae in hoc capite adducit S. Thomas. Hoc etiam tenuit Commentator Cap. I *De substantia orbis* — VIII *Metaph., com. 12*, — II *Coeli, com. 61* — II *De anima, com. 15 et 32*. — Item, XII *Metaph. com. 36*, et in plerisque aliis locis.

Dubium vero est, quomodo posuerit ipsum animatum. An scilicet anima dante esse per modum formae: An anima tantum movente et unita per contactum virtutis. Hoc enim neque ab Aristotele explicatur, neque a Commentatore.

Idcirco, aliqui tenent, de mente Aristotelis esse, quod coelo unitur intelligentia per modum formae dantis esse. Aliqui vero, quod unitur tantum per motum motoris: et S. Thomas aliquando una partem tenet, aliquando aliam. Ubi enim absolute secundum propriam opinionem tenet, corpora coelestia non esse animata, ut etiam Philosophum huic sententiae expresse non adversari demonstret, ostendit quomodo ad Aristotelis intentionem sufficere videtur, coelum esse animatum anima movente tantum, non autem anima dante esse: et hoc tenet in I, Parte, et in quaest. *de spirit creat.*. ubi autem contra Commentatorem arguit, ut hic, tenet oppositam partem.

Quia enim Commentator volebat, ex verbis Aristotelis superficialiter intellectis, arguere intellectum esse substantiam separatam et animam intellectivam non esse formam hominis apud ipsum Aristotelem, ideo, et ipse S. Thomas contra ipsum vult ostendere, quod si ad verba tantum Aristotelis respicere voluerimus, magis dicendum erit, ipsum posuisse substantiam intellectualem esse formam corporis quam illud universaliter negasse, cum expresse posuerit coelum esse animatum, et nonnisi anima intellectiva, ipsique conditiones rei animatae, quae sunt movere seipsum, et habere differentias positionis secundum naturam, attribuerit. Ubi autem dixit intellectum esse separatum et immixtum, non de ipsa substantia in qua fundatur intellectus, sed de potentia intellectiva sit locutus, hoc etiam videtur S. Thomas attribuere Aristoteli XII *Metaph.* in expositione textus 25, et II *Coeli.*

Propter quod, *duo* mihi, de mente S. Thomae dicenda videntur: *Primum* est, quod ipse magis declinat ad hanc partem, quod coelum non sit animatum, secundum mentem Aristotelis, anima dante esse, quam ad oppositam. *Secundum* est, quod voluit, probabiliter utramque partem sustineri posse. Primum horum patet ex locis praeallegatis. Secundum vero ostenditur in quaest., *de anima, a. 8, ad 3,* ubi etiam solvit rationem primam hic adductam, qua probatur coelum non esse animatum.

Qua ex re, utramque partem sustinentes, ut S. Thomas in quaest. *de anima* sustinet, ad rationes utriusque partis ex ejus doctrina respondebimus.

Si itaque defensare voluerimus, coelum secundum Aristotelis mentem animatum non esse anima informante, dicendum erit, ex locis adductis in I, *Parte*, et *De spirt., creat.,* ad rationem hic assumptam contra Averroem, quod Aristoteles non sic intellexit coelum animatum esse, quasi substantia spiritualis corpori coelesti uniatur, ut forma dans esse, sed quia illi unitur ut motor mobili; ita enim voluit substantiam spiritualem uniri corpori coelesti, et esse in illo inclusam, sicut Plato voluit animam intellectivam unitam corpori humano, scilicet, per contactum virtutis, et esse in ipso sicut motorem in mobili et in instrumento quo utitur, et cui intrinsece est conjunctus. — Cum autem probatur oppositum, quia posuit coelum movere seipsum, et habere differentias positionis secundum naturam; dicitur, quod haec non arguunt habere intelligentiam informantem, sed unitam tantum per modum motoris. Sic enim coelum, ut dicit compositum ex intelligentia et orbe secundum contactum virtutis unitis, componitur ex motore et mobili, et sic est movens seipsum, et habet differentias positionis, quae in coelo non accipiuntur nisi in ordine ad motum localem, ut dicitur II *Coeli.*

Sed contra hanc rationem, instari posset. Quia si ideo coelum dicitur movere seipsum, quia componitur ex motore et mobili unitis secundum contactum virtutis, eadem ratione poterit dici, quod plaustrum movet seipsum, quia sibi uniuntur boves per modum motoris, et similiter, quod navis movet seipsam, quia illi conjungitur nauta qui ipsam movet.

Respondetur, quod non est eadem ratio de istis et de coelo, propter *duo*: *Primo*, quia secundum Aristotelem, substantia spiritualis quae movet coelum, habet virtutem ad talem corporis motum determinatam, et ipsum corpus coeli habet naturalem aptitudinem ad hoc, ut a tali substantia spirituali sic moveatur; hoc autem in instantiis adductis non invenitur. *Secundo*, quia in illis est contactus quantitativus, qui fit secundum extrema: inter intelligentiam autem et corpus coeleste, est tantum contactum virtutis. Modo, ostensum est superius, in hoc II Lib. Cap. 56, quod in contactu quantitativo oportet tangens esse extrinsecum ei quod tangitur, et non potest

incedere per ipsum, sed ab ipso impeditur; in tactu autem virtutis qui convenit substantiis spiritualibus, cum sit ad intima, substantia tangens est intra id quod tangitur, et per ipsum absque ullo impedimento, incedit.

Ex his duobus evenit, quod magis fit unum ex intelligentia et corpore coelesti, licet ex illis non fiat unum simpliciter, sed tantum in movendo, quam ex nauta et navi, aut ex bobus et plaustro: atque idcirco, convenientius potest dici, quod coelum seipsum movet quam navis, aut plaustrum conjunctum bobus. Sic enim corpus coeleste unitur motori sibi intrinseco, et ad eius motum naturali virtute determinato, quod illis aliis non convenit. Posset etiam concedi, quod eodem modo dici potest, plaustrum ex se moveri, si nomine plaustri accipiamus aggregatum ex plaustro et bobus.

Si autem *quaeratur*; quare ergo S. Thomas contra Averroem hoc loco rationem formavit, quam ipse solubilem videbat?

Dicitur, ut jam dictum est, quod hoc non facit quasi hanc rationem simpliciter insolubilem aexistimaret, sed quia ipsam efficacem contra Averroem putabat, qui ex Aristotelis verbis, ut in praecedenti Capite patuit, substantiam intellectualem non posse uniri corpori ut formam, arguere volebat. Si enim ad verba tantummodo superficietenus respicere voluerimus, non ad sensum, magis ex verbis et rationibus ejus, quibus aperte vult coelum animatum esse, ostenditur substantiam intellectualem uniri posse corpori ut formam, quam ex aliis ejus verbis appareat, ipsam corpori uniri non posse. Animata enim dicere consuevimus quorum forma dans esse est anima.

Quod autem haec fuerit mens S. Thomae, constat ex principio huius Capitis, ubi ait: « Et quia Averroes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demostrationem Aristotelis, ostendendum restat, quod necessarium est dicere secundum opinionem Aristotelis, (supple: *quantum verba sonant superficietenus intellecta*) intellectum secundum suam substantiam alieni corpori uniri ut formam. » Ex iis enim apparet S. Thomas verbis et demonstrationi Aristotelis per Commentatorem adductis, voluisse alia Aristotelis verba manifestiora, et alias eius demonstrationes opponere.

Sic ergo, rationi hic per divum Thomam adductae tenendo, quod coelum secundum mentem Aristotelis non sit proprie animatum, secundum doctrinam ejus alibi traditam respondendum est. Si autem oppositam partem sustinere voluerimus, ut sustinet S. Thomas in quaest., *de anima*, ubi supra, dicentes substantiam intellectualem, secundum Aristotelis mentem, dare esse formaliter corpori coelesti;

Respondetur ad primam rationem in oppositum adductam, secundum dotrinam S. Thomae in II *Coeli lect., 3*, et loco immediate allegato, quod intelligentia unitur corpori coelesti ut forma propter motum et actionem. non quidem simpliciter, quia et absque tali

unione posset agere et movere, ut arguebatur, sed propter actionis nobilitatem. Nam substantia spiritualis quae determinata est ad motum coeli, quem sine labore movet, nobilius operatur et agit per motum coeli, si illi uniatur secundum esse, quam si sit ab eo separata. Perfectior enim actio est, quam quis agit per instrumentum conjunctum, ea quam agit per instrumentum separatum.

Ad *primam probationem*, patet ex dictis. — Ad *secundam*, dicitur *primo*, quod movere intellectualis substantiae per modum imperii, est tantum velle et intelligere; non autem movere per modum exsecutionis, immo ipse motus causatus in coelo ab intelligentia, quo mediante causat haec inferiora, secundum quod est a voluntate angeli, est exsecutio.

Dicitur *secundo*, quod quomodocunque accipiatur movere, scilicet, aut per modum imperii, aut per modum exsecutionis, non ponitur in ipsa intelligentia potentia motiva aut activa distincta ab intellectu et voluntate; et ideo dictum Commentatoris verissimum est.

Dicitur *tertio*, quod licet movere intelligentiae per modum exsecutionis sit a voluntate et intellectu, et intelligentia non habeat virtutem motivam ab intellectu et voluntate distinctam realiter, sed tantum ratione, unitur tamen intelligentia corpori coelesti ut forma propter exsecutionem virtutis activae, scilicet, ut illa sit perfectior exsecutio. — Unde *consequentia* illius rationis non tenet, videlicet: movere intelligentiae, scilicet, per modum imperantis motum, est ejus intelligere et velle: ergo non unitur corpori propter motum: Licet enim intelligere et velle, quae sunt actiones immanentes, ut sic, non indigeant corpore, cui uniatur intelligentia ut forma, ipsa tamen operatio transiens, sive exsecutio virtutis activae, quae a voluntate provenit, ad sui perfectionem indiget, ut intelligentia sit corporis forma.

Ad secundam: Dicitur *primo*, quod cum Aristoteles ponit esse aliquam substantiam motricem corporis coelestis quae non movetur neque per se neque per accidens, illud intelligit de substantia movente per modum finis, ut patet ex ejus processu XII *Metaph.*, ubi ponens multitudinem substantiarum separatarum, ponit multitudinem earum quae sunt fines, ut expresse habetur *textu 48*. Hoc patet esse de mente S. Thomae ibidem, et *de spirit. creat. a. 5*.

Dicitur *secundo*, quod quia in VIII *Physic.*, nondum investigaverat substantiam intellectualem quae sit omnino separata movens per modum finis et appetibilis, sed hoc erat in XII *Metaph.*, investigandum; ideo de ipsa, quae est pars moventis seipsum, tanquam de prima simpliciter substantia et omnino abstracta loquitur, et sibi conditiones primae substantiae attribuit, ut dictum est in I Libro (*c. 13*); et quia primus motor et omnis alia substantia movens coelum per modum finis est immobilis, et per se et per accidens, illi substantiae quae est pars moventis seipsum attribuit hoc quod est

non moveri neque per se neque per accidens, cum tamen sibi in veritate non conveniat. Cum enim sit forma corporis, et sit unum esse ipsius et corporis coelestis, necesse est ut ad motum corporis per accidens moveatur.

Unde ad *argumentum,* negatur *consequentia,* de eo quod vere est primus motor, movens scilicet per modum appetibilis primi, licet sit vera de eo quod ibi accipitur tanquam primus motor. — Cum autem *probatur,* quia dicitur ibi in VIII *Physic.,* quod primus motor non movetur, neque per se neque per accidens; — *Dicitur,* quod illud intelligitur de eo quod vere est primus motor, qui scilicet est omnino a materia separatus, non autem de parte moventis seipsum, qui non est vere primus motor, licet illud sibi attribuatur suppositive et permissive, inquantum illud ibidem admittitur pro primo motore simpliciter. Unde, quia impossibile absolute est, ut pars moventis seipsum sit primus motor immobilis per se et per accidens, ideo in XII *Metaph.,* investigatur primus motor omnino separatus a corpore, cui vere attribuantur conditiones primi motoris, quae ex suppositione et permissione attributae erant motori primi mobilis unito illi per modum formae.

Ad tertiam dicendum, quod corpus organicum *dupliciter* accipi potest: *Uno modo,* pro corpore habente diversa organa, complexione, situ et figura distincta. *Alio modo,* pro corpore ad animam et operationes animae disposito, ut nihil aliud sit corpus organicum, quam corpus habens vitam in potentia; ut videtur exponere Philosophus II *de Anima,* sive habeat diversa organa et membra officialia, sive non habeat. — Si primo modo voluerimus in diffinitione animae accipere corpus organicum, ut fere omnes expositores accipiunt, eo quod teneant coelos non esse animatos, sic *negatur consequentia*: et ad *probationem* dicitur, quod aut illa diffinitio animae convenit tantum animabus rerum corruptibilium, et quod istis tantummodo assignavit Aristoteles in II *de Anima,* communem diffinitionem; aut quod convenit omni animae non univoce quidem, sed analogice: et sic non oportet coelum esse corpus organicum eo modo quo inferiora corpora, sed suo modo proportionabiliter, quia est organicum secundo modo. — Si autem secundo modo accipiatur organicum in diffinitione animae, sic conceditur corpus coeleste esse organicum, nec hoc ejus uniformitati et simplicitati repugnat.

Posset etiam dici, quod coelum habet diversitatem organorum, non quidem distinctorum secundum varietatem complexionum, ut in animalibus accidit, sed secundum rarum et densum, eo modo quo invenitur in coelo rarum et densum, scilicet secundum majorem aut minorem congregationem partium, non autem secundum differentiam contrarietatis, ut dicitur II *Coeli,* a S. Thoma, *lect. 10* in fine. Et secundum hanc diversitatem sunt in coelo diversae virtutes respectu horum inferiorum, inquantum per illas partes

anima coeli diversa agit in haec inferiora. Non imponas autem mihi quod in anima coeli ponam alias potentias praeter intellectum et voluntatem affixas diversibus partibus coeli, sicut animae animalium habent, non enim ad hoc tendit haec secunda responsio, sed ad hoc quod anima per intellectum et voluntatem movens coelum et haec inferiora, mediante hoc motu, agens diversimode per diversas coeli partes, in inferiora agit, ut sic diversae virtutes illarum partium sint diversi influxus animae coeli, secundum quos diversimode in haec inferiora operatur.

Ad quartam dicitur, quod quia Aristotelis est in hac re incerta sententia, et ex diversis ejus dictis diversa accipi possunt, ideo S. Thomas ibidem, ejus verba ad suum propositum interpretatur. Cum ergo dicit quod Aristoteles coelum esse animatum non posuit anima dante esse, sed tantum anima movente, non hoc ideo inquit quasi oppositum non possit teneri, sed quia tenet Aristotelis verba posse ad hunc sensum exponi, cum ad salvandam ejus opinionem videatur sufficere coelum esse animatum anima movente tantum. Unde, sub dubitatione in *quaest. de spiritualibus creaturis art. 6,* loquitur, inquiens quod: si quis intime consideret, *forte* inveniet inter has opiniones, aut nullam, aut modicam dissonantiam esse: et inferius in eodem loco inquit, quod *videtur* sufficere ad salvandum intentionem Platonis et Aristotelis quod substantia spiritualis uniatur corpori coelesti ut motor. Haec enim verba, *forte,* et *videtur,* non asserentis, sed opinative et probabiliter loquentis sunt.

Ad quintam dicitur, quod non est inconveniens apud Aristotelem sphaeras inferiores habere tres motores: unum scilicet communem, qui est simpliciter primus motor; et duos appropriatos, quorum unus movet ut anima, alter vero ut proprius finis.

Ad sextam: — Dicitur *primo*, quod de motu coeli *dupliciter* loqui possumus, ut patet ex S. Thoma inferius Lib. III, c. 23; scilicet, *aut* ex parte motoris, *aut* ex parte substantiae coeli. *Primo modo,* motus coeli est voluntarius: *Secundo modo,* est naturalis. Et ideo ex parte motoris absolute loquendo, coelum posset quiescere, non autem ex parte ipsius substantiae coeli, et sic intellexit Philosophus.

Dicitur *secundo,* ut habetur ex Philosopho XII *Metaph., text. 38,* et ex S. Thoma ibidem, quod licet necessitas motus coeli, non sit necessitas absoluta, cum coelum moveat seipsum, et omne tale in seipso habeat moveri et non moveri, est tamen necessitas ex suppositione, quae est necessitas finis; inquantum absque talis motus perpetuitate, non esset conveniens ordo ad finem, secundum quod per motum intenditur assimilatio ad Deum. Et ideo, non est inconveniens dicere, quod secundum mentem Aristotelis, coelum secun-

dum quod est animatum, potest absolute ex se quiescere, licet ex suppositione et ex fine, necessario moveatur.

Ad septimam *negatur sequela.* Licet enim ponatur coelum dividi in partem moventem et partem motam, tamen praeter motorem qui est pars moventis seipsum, oportet ponere alium motorem omnino separatum, qui moveat per modum appetibilis, ut deducit Aristoteles XII *Metaph.*

Ad octavam dicitur, quod *dupliciter* possumus intelligere motorem alicujus corporis moveri per accidens. *Uno modo,* quod moveatur simpliciter illo motu locali quo movet corpus, nulla tamen fiat in ipso variatio in ordine ad corpus, sed semper eodem modo se habeat ad illud, et semper maneant in eadem dispositione inter se. *Alio modo*, quod motu corporis a se moti, sic moveatur per accidens, quod etiam varietur ejus dispositio ad corpus, ita quod aliter et aliter se habeat ad corpus, ex eo quod corpus ex motu locali aliquo modo alteratur. Philosophus ergo vult, quod motor qui causat motum perpetuum non movetur per accidens secundo modo, non autem repugnat ejus intentioni, quod moveatur per accidens primo modo, licet velit de primo motore simpliciter, quod nullo modo moveatur.

Patet hoc *primo*, ex S. Thoma. Nam assignans differentiam inter motores orbium et animam, VIII *Physic.*, exponendo *text. 52* ait, quod: ratio quare motores orbium non moventur per accidens ratione suiipsorum ad motum orbium, animae vero animalium per accidens moveantur, est, quia motores orbium non constituuntur in suo esse ex sua unione ad corpora, et eorum annexio est invariabilis, sed animae quae movent animalia, constituuntur in suo esse secundum unionem ed corpora (intellige, excepta anima intellectiva), et variabiliter eis connectuntur. Ex hoc enim dat intelligere S. Thomas, quod non sic moventur motores orbium per accidens, quasi varietur eorum esse et dispositio ad orbes per talem motum, sicut variatur dispositio animarum ad motum animalium; cum hoc tamen stat quod moveantur per accidens aliquo modo, eo quod unum sit esse eorum et orbium, quamvis ex unione ad orbes non constituantur in suo esse, id est, ipsorum esse a corpore et materia non dependeat, sicut nec esse animae intellectivae dependet a corpore.

Patet hoc *secundo,* quia Commentator, VIII Physic., *comm. 83*, inquit, quod inaequalitas non accidit in motu nisi propter hoc, quod motori accidit quidam motus transmutationis, quare aliquando vigoratur, aliquando debilitatur. Ex quibus dat intelligere, quod ille solus motus per accidens repugnat motori moventi motu perpetuo et invariabili, ex quo variatur virtus motoris, et consequenter habitudo ejus ad mobile.

Ad nonam dicitur, quod utique intelligentia, quae est anima coeli, non habet determinatum situm in coelo, secundum determi-

nationem suae substantiae ad unam partem coeli. Quod autem inquit Aristoteles, ipsam esse in circumferentia, intelligitur ut exponit S. Thomas ibidem, per influentiam motus, et non per determinationem suae substantiae; et intelligitur de primo motore, non autem de aliis.

CAPUT LXXI.

QUOD ANIMA IMMEDIATE UNITUR CORPORI.

Postquam determinavit S. Thomas de unione animae intellectivae ad materiam absolute, nunc de modo unionis incipit determinare.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* enim agit de immediatione unionis. *Secundo*, de totalitate ejus, Capite sequenti.

Quantum ad primum, ponuntur *tres conclusiones*

Prima est: **Anima immediate unitur corpori in essendo.**

Pro cujus declaratione *considerandum* est, quod cum omnes fere philosophi posuerint intellectum aliquo modo corpori humano conjungi, fuerunt quidam non attendentes ad formae conditionem, qui posuerunt animam intellectivam non uniri immediate corpori, sed inter ipsam et corpus aliquid mediare, quod sit quasi vinculum quoddam et ligamentum, ipsam cum corpore uniens; sicut Averroes phantasmata dixit, esse vinculum quo intellectus homini unitur. Alii dixerunt, ipsam mediantibus suis potentiis uniri corpori. Quidam vero, quod inter animam et corpus mediat spiritus corporalis. Alii quoque dixerunt mediare lucem quam esse corpus existimabant.

Contra hos ergo, ex eo quod ostensum est, animam intellectivam esse formam corporis, deducit *corollarie* S. Thomas, quod oportet animam uniri corpori immediate. Et,

Arguit sic: Forma unitur materiae absque medio. Sed anima intellectiva est forma corporis, ut in praecedenti capitulo est ostensum. Ergo etc. — Probatur *major* dupliciter, scilicet: — Auctoritate Aristotelis VIII *Metaph.*, (*text. comm. ult.*) inquientis, nihil esse quod faciat unum ex materia et forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum. — Secundo, quia nihil est quod faciat unum ex potentia et actu; sed forma secundum se est actus, non per aliquid aliud: ergo etc.

Adverte, quod fundamentum hujus rationis est, quia forma per seipsam facit esse actu, et non per aliquod medium, cum sit per essentiam suam actus. Unde cum sic dicatur aliquid unum quomodo

est ens, oportet, ut sicut compositum est ens immediate per formam, quod etiam immediate per formam sit unum. Et sic oportet, formam per se et immediate uniri materiae, sicut per se immediate dat esse.

Secunda conclusio est: **Anima in movendo unitur corpori mediate:** id est, movet corpus, cuius dicitur anima, non per essentiam suam immediate, sed per aliquod medium.

Probatur: Tum quia movet per potentias. sicut et omnes alias operationes per suas potentias exercet: Tum quia movet membra mediante spiritu, et unum organum mediante alio.

Advertendum, quod anima per apprehensionem et appetitum movet corpus, ut dicitur in quaest *de anima, a 9, ad 6.* Et sic dicitur movere per potentias, quarum scilicet operationes sunt apprehendere et appetere; et quia appetitus sensitivus fundatur in corde, secundum Aristotelem, ut dicitur *de spirit., creat,, a. 3, ad 4.* ideo cor est primum instrumentum per quod movet ceteras partes corporis; et hoc est quod hic dicitur, quoniam movet unum membrum mediante alio: quia vero partes grossiores corporis per subtiliores movet, ideo primum instrumentum virtutis motivae, est spiritus, ut dicitur ab Aristotele in Libro *de causa motus animalium.* Sed intelligendum, cum dicitur cor primum instrumentum virtutis motivae, et similiter spiritus, quod hoc non est eodem modo, sed cor est primum instrumentum conjunctum virtuti motivae, utpote in quo est appetitus qui est virtus motiva; spiritus autem est primum instrumentum separatum, inquantum est primum quod movetur ab anima, inter ea quae sunt separata.

Tertia conclusio est: **In via generationis, dispositiones corporis, quibus fit proprium susceptivum talis formae, sunt mediae inter animam et corpus, et sic anima unitur corpori mediantibus dispositionibus.**

Probatur: Quia dispositiones ad formam, via generationis praecedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo.

« *Quomodo corporis dispositiones ad animam se habeant.* »

Circa hanc conclusionem et ejus probationem, *dupliciter* **dubitatur:**

Primo: Quia S. Thomas *1. p. q. 76, a. 6,* tenet impossibile esse, quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcunque formam substantialem, et ejus materiam. — Similiter, quia impossibile est quascunque dispositiones accidentales praeexistere in materia ante formam substantialem: cujus oppositum hic dictum est.

Secundo, quia non videtur posse simul stare, quod dispositiones via generationis praecedant formam in materia, et tamen sint

posteriores in essendo. Si enim praecedunt formam in materia, ergo prius sunt in materia quam forma. Ergo praecedunt in essendo. — Patent *istae consequentiae*: quia in utraque oppositum consequentis repugnat antecedenti.

Ad evidentiam *primi dubii*, *duo* sunt attendenda. — *Primum* est, quod cum inter dispositiones ad formam, non sit ordo durationis, sed simul in eodem instanti in materia introducantur, non est quaerenda inter illa prioritas et posterioritas temporis, quid videlicet illorum in priori tempore adveniat materiae, et quid in posteriori, sed est tantum investiganda inter illa, prioritas secundum naturam, et videndum quid illorum prius natura, materiae adveniat, tanquam videlicet, ab altero in materia praesuppositum. — *Secundum* est, ex doctrina S. Thomae (in I, *part.* quaest. et art. allatis, *ad 1;* et *de spirit., creat., a. 3, ad 20*; et quaest. *de anima a. 9*) quod cum forma perfectior contineat virtute quidquid est aliarum formarum inferiorum, unaque perficiat materiam secundum diversos gradus perfectionis; praeintellegimus materiam esse prius perfectam secundum inferiorem gradum: et secundum accidentia illum gradum consequentia, quam secundum perfectiorem et superiorem gradum: verbi gratia, quia anima dat esse corporeum et esse animatum, prius intelligimus ipsam dare materiae esse corporeum cum accidentibus corporeitatis quam dare esse animatum.

Quo fit, ut *dupliciter* animam considerare possimus: *Uno modo* absolute et quantum ad omnem ejus effectum convenientem, scilicet sibi et inquantum est anima, et inquantum virtute continet gradus inferiorum formarum. *Alio modo*, quantum ad ulteriorem tantum et perfectiorem effectum, quem scilicet facit, inquantum est anima. Si consideretur absolute, et quantum ad totalem ejus effectum, sic nihil praecedit in materia formam substantialem; quia prius oportet intelligere materiam esse actu simpliciter, et absolute, quod fit per formam substantialem dantem esse simpliciter, quam esse actu tale, quod fit per formam accidentalem.

Si autem consideretur, quantum ad ulteriorem et perfectiorem effectum, sic dispositiones accidentales consequentes gradum inferiorem praecedunt ordine generationis in materia formam substantialem; sicut et praeintelligimus formam dare prius gradum imperfectiorem quam perfectiorem, eo quod natura ab imperfecto ad perfectum procedat.

Ad dubium ergo dicitur, quod ea quae dicit S. Thomas in I Parte, non contradicunt iis quae hic dicuntur; quia ibi loquitur de anima, et universaliter de forma substantiali, quantum ad totalem ejus effectum: cum enim materia secundum se sit in potentia ad esse substantiale corporale, et non oporteat ut ad formam substantialem corpoream, aut ad esse substantiale per alia accidentia

disponatur; inter materiam et formam ut dat infimum gradum essendi, non oportet accidentia disponentia mediare. Hoc autem in loco loquitur S. Thomas de anima et forma substantiali inquantum dat ulteriorem et perfectiorem gradum. Nam si materia secundum se non sit disposita, ut sit proprium perfectibile alicujus formae, ut est talis forma, sed indiget accidentibus, ipsam illi formae appropriantibus, oportet secundum ordinem generationis praeintelligere in materia illa accidentia autequam forma, ut est talis forma, advenire materiae intelligatur; quoniam natura prius materiam disponit quam formam introducat: et sic cum materia indigeat dispositionibus accidentalibus ad gradum perfectiorem animae, oportet in materia praeintelligere dispositiones corporis autequam forma secundum illum gradum corpori advenire intelligatur.

Ad evidentiam *secundi dubii,* oportet intelligere, quid per ordinem secundum viam generationis intelligatur, et tunc ad dubium planior et clarior apparebit responsio. Sciendum ergo quod cum natura propter finem operetur, sicut et intellectus, ut dicitur II *Physic.,* In operibus naturae *duplex ordo* considerari potest: *Unus* secundum naturae intentionem. *Alius* secundum exsecutionem eorum quae intendit. — *Primus* dicitur *ordo pefectionis* et intentionis naturae, et dicitur etiam ordo secundum rationem causae formalis, aut finalis, aut efficientis: quia finis, quod est primum intentum a natura, coincidit in idem numero cum forma effectus cum agente vero, in idem specie. — *Secundus* ordo dicitur *ordo generationis*, secundum quod natura ordine quodam suos effectus producit ac generat: dicitur etiam ordo temporis, quia cum agens naturale in tempore operetur, prius tempore unum quam alterum producit; et quia ista executio fit secundum quod aliquid educitur de potentia in actum, et materia est prima potentia, ideo iste ordo dicitur ordo secundum rationem causae materialis.

Secundum istum duplicem naturae ordinem, diversimode aliquid dicitur prius et posterius: quia enim secundum unamquamque causam illud est prius, quod est illi causae propinquius; ideo in via *intentionis* naturae, qui est ordo secundum rationem causae finalis formalis et agentis, illud est prius, quod est formae et fini propinquius agentique similius. Unde secudum hunc ordinem ipsum agens est prius effectu, ipse finis est prior iis quae sunt ad finem, ipsa forma et actus est prior quam potentia, et quanto aliquid magis accedit ad similitudinem agentis, aut etiam magis appropinquat fini et formae quae est terminus generationis, tanto est prius; et quia tanto aliquid est perfectius quanto magis ad finem et ad similitudinem agentis appropinquat, ideo secundum ordinem, perfectum est prius imperfecto. In via autem *generationis*, qui est ordo secundum rationem causae materialis, potentia est prior actu, et imperfectum est prius pefecto, quia quanto aliquid est imperfectius, tanto magis materiae conditionibus appropinquat.

Advertendum autem, quod apud S. Thomam, quandoque ordo generationis distinguitur contra ordinem naturae, ut habetur in quaestionibus *de malo, q. 4, a. 3:* aliquando vero, sub ordine naturae continetur; ut in *1, p. q. 85, a. 3, ad 1.* — Ordo enim naturae, *dupliciter* accipi potest: *Uno modo* ut distinguitur contra ordinem secundum apprehensionem intellectus tantum, et sic continet sub se ordinem generationis, cum sit ordo extra intellectum. *Alio modo,* ut accipitur secundum rationem causae formalis, et sic dividitur contra ordinem generationis, cum enim forma sit magis natura quam materia, convenientius dicitur actus prior natura quam potentia, ut dicitur, *quodlib. 5, q. 10, a. 1*; et sic ordo qui est secundum formam retinuit sibi nomen ordinis naturae; ordo autem qui est secundum materiam, sortitus est nomen ordinis generationis et temporis.

Ad dubium ergo dicitur, quod per ordinem in essendo intelligit S. Thomas, ordinem naturae secundum genus causae efficientis et formalis absolute, quia esse convenit rei productae, et propter formam et propter efficiens, et sic accidentia, quae sunt dispositiones materiae ad formam substantialem, ut dat perfectiorem actum, cum sequantur esse formae in materia absolute, tanquam accidentia consequentia compositum ex materia et forma dante esse secundum inferiorem gradum, sunt posteriora in essendo ipsa forma substantiali; sic enim comparantur ad formam, sicut effectus ad causam; effectus autem ut sic, est posterior sua causa in essendo secundum ordinem naturae et causalitatis; omnis enim effectus praesupponit suam causam esse, etiam si sit cum ipsa simul tempore. — Secundum autem ordinem in via generationis, qui est ordo secundum rationem causae materialis, eadem accidentia praecedunt ipsam formam in materia, ut dat ulteriorem et perfectiorem gradum: cum enim sint dispositiones materiae, ut receptiva est formae, secundum illum gradum ulteriorem pertinent ad genus causae materialis; et sic praecedunt formam sicut potentia praecedit actum, et imperfectum praecedit perfectum. Unde licet, simul cum forma in materia introducantur, praeintelliguntur tamen ut sic, prius materiae inesse, quam forma uniatur materiae secundum illum gradum ad quem suscipiendum intelliguntur disponere. — Sic ergo patet, quod nulla est contradictio in verbis S. Thomae, cum inquit, illas dispositiones praecedere formam in via generationis, et tamen esse posteriores in essendo.

Cum *probatur esse contradictionem*, quia si dispositiones via generationis praecedunt formam in materia, sequitur quod sint prius in materia, et sic quod sint priores in essendo:

Respondetur ex his quae jam diximus, quod istas dispositiones *dupliciter* possumus comparare ad ipsam formam. *Uno modo,* utraque absolute accipiendo, et sic sunt posteriores in essendo, quia ut dictum est in responsione ad primum dubium, nulla forma

accidentalis advenit materiae, nisi existenti in actu per esse substantiale; et sic oportet formam substantialem, absolute loquendo, prius esse in materia quam formam accidentalem: et hoc modo intendit hic S. Thomas dispositiones esse posteriores forma substantiali in essendo. *Alio modo,* possumus comparare dispositiones ad ipsam formam, ut dat ulteriorem et perfectiorem gradum ad quem disponere intelliguntur; et sic sunt priores ipsa forma in essendo: prius enim intelligimus materiam habere dispositiones ad formam, quam formam dare esse illud materiae, ad quod per tales dispositiones materia proportionatur.

Ratio hujus diversitatis est, quia comparando ista accidentia ad formam absolute, comparantur ad ipsam ut effectus ad causam: sunt enim in veritate ejus effectus resultantes ex unione formae ad materiam. Comparando autem ipsa ad formam, ut dat ulteriorem gradum perfectionis, considerantur non ut effectus formae, cum non consequantur ad formam, ut dat illum ulteriorem perfectionis gradum, sed ut introducta in materia ab agente, prius per haec accidentia materiam disponente, quam formam secundum illum ulteriorem gradum introducat. Dictum est enim, quod via generationis imperfectum est prius perfecto, et potentia est prior actu; et sic agens educens aliquid de potentia in actum, prius in materia introducit formam imperfectam in materia quam formam perfectam. Unde inquit S. Thomas in quaest., *de anima a. 9*, quod istae dispositiones praeintelliguntur formae, ut inductae ab agente in materiam. Sunt ergo illae dispositiones posteriores in essendo, simpliciter loquendo, sed sunt priores in essendo via generationis consideratae ut dispositiones ad ulteriorem gradum.

Sed circa hanc responsionem, **dubium** occurrit: quia ut habet S. Thomas VII *Metaph., lect.*, 13: — *Omne quod est prius generatione, est prius tempore, et non e converso*: Sed quod est prius tempore altero, est prius illo in essendo simpliciter: ergo si dispositiones ad formam via generationis praecedunt formam in materia, sequitur quod sint priores simpliciter in essendo ipsa forma, et sic responsio nulla est.

Ad hujus dubii dissolutionem *duabus* opus est distinctionibus. *Una* est, quod cum duplex sit tempus, scilicet reale et imaginarium, *dupliciter* potest aliquid dici altero prius tempore, *aut* videlicet, quia est in priori tempore reali; *aut* quia intelligitur esse in priori tempore imaginario. *Secunda* est, quod *dupliciter* aliquid potest dici prius altero generatione. *Uno modo*, quia ad alterius generationem ordinatur, et sua generatio antecedit alterius generationem: sicut in generatione hominis prius generatur vivens quam animal, et animal quam homo; ideo dicitur in illo ordine quod vivens est prius generatione quam animal, et animal quam homo. *Alio modo*, ex hoc solum, quia ordinatur ad alterius generationem sicut partes

ex hoc solo dicuntur priores toto generatione, quia ordinantur ad generationem totius.

Dicitur ergo, quod omne prius generatione, primo modo, est etiam prius tempore; primo modo; prius autem generatione secundo modo, sufficit quod sit prius tempore secundo modo; inquantum si intellectus consideret illa sic ordinata, a natura successive produci, considerat id quod ordinatur ad alterius generationem, in priori tempore generari et produci: et ita esset in veritate, quod si natura, illa seorsum produceret, illud prius produceret, quam illud ad cujus generationem ordinatur.

Dum ergo inquit S. Thomas in locis allegatis: Omne prius generatione esse etiam prius tempore; accipit prius generatione et prius tempore universaliter et indistincte, quia omne prius generatione altero illorum modorum, est altero illorum modorum prius tempore. Non autem accipit, prius tempore, tantum primo modo: quod patet, quia dat exemplum de partibus ex quibus aliquid constituitur respectu totius, inquiens illas esse priores tempore et generatione. Constat autem, quod ipsa forma non producitur in esse ante compositum, cum nonnisi in composito fiat, ut possit dici esse in priori tempore reali; sed dicitur prior tempore, quia si imaginemur seorsum produci formam, et seorsum compositum, imaginabimur prius produci formam quam compositum, quia compositum praesupponit partes ex quibus componitur. Dispositiones ergo de quibus loquimur, quae formam scilicet concomitantur in materia, non sunt realiter priores tempore, sed tantum imaginariae.

Advertendum autem, quod licet similiter forma non praecedat dispositiones illas tempore, cum in eodem instanti in materia introducantur, dicitur tamen forma esse prior in essendo ipsis dispositionibus, si absolute considerentur omnia, non autem e contrario. Quia non dicimus hic, unum esse prius altero in essendo, quasi unum prius duratione habeat esse quam aliud; sed quia unum ab altero realiter secundum suum esse dependet, et alterum est illi realiter causa essendi. Modo, forma talis accidentibus est realiter causa essendi, accidentia autem non sunt realiter causa essendi ipsi formae, cum sequantur esse formae in materia absolute; sed tantum secundum nostrum modum considerandi, inquantum diversas perfectiones quas anima dat materiae, quae sunt realiter unum, secundum nostram considerationem dividimus, et inter primam et secundam perfectionem intelligimus accidentia mediare. Unde realiter talia accidentia sunt posteriora ipsa forma in essendo, praecedunt autem illa in essendo, secundum aliquem modum nostrae considerationis.

CAPUT LXXII.

QUOD ANIMA SIT TOTA IN TOTO, ET TOTA IN QUALIBET PARTE.

Quum ostensum sit, quoniam anima intellectiva corpori immediate unitur, declarandum restat, ipsam totam, et in toto et in qualibet parte esse.

Circa hoc autem, *duo* facit S. Thomas: *Primo* enim, propositum ostendit. *Secundo,* quasdam obiectiones excludit.

Quantum ad primum, cum *duas partes* habeat conclusio, scilicet, 1°) et quod anima est in toto et in qualibet parte; 2°) et quod in illis est tota; *Primo* probat primam partem: *Secundo,* secundam.

Primam partem sic **probat:** et **primo,** *quod sit in toto*: Anima est actus corporis organici, non unius organi tantum. Ergo est in toto et non in una parte tantum, secundum essentiam suam, secundum quam est forma corporis. — Probatur *consequentia*: quia oportet proprium actum esse in proprio perfectibili.

Quod vero sit *in omnibus partibus*, **arguitur secundo:** Est forma singularium partium. Ergo est in omnibus partibus. — Probatur *consequentia*: quia actus est in eo cujus est actus. — *Antecedens* quoque probatur: quia alias non esset forma substantialis talis corporis, sed accidentalis; sicut forma domus quae est forma totius et non singularum partium, est forma accidentalis. Hoc autem est falsum; immo anima est forma substantialis totius et partium, cum ab ea et totum et partes speciem sortiantur; quod patet ex hoc, quod ea recedente, nec totum, nec partes remanent ejusdem speciei, oculus enim et caro mortui non dicuntur nisi aequivoce. Ergo etc.

Circa *probationem antecedentis*, advertendum, quod non ideo infertur: si anima non est forma partium corporis, quod est forma accidentalis; quasi nulla forma accidentalis sit forma totius et partium. Hoc enim est falsum: nam albedo est forma totius et partium, ut hic dicitur; sed quia omnis forma totius quae non est forma partium, est forma accidentalis; ut enim dicitur *1, p. q. 76, a. 8:* « Cum totum consistat ex partibus, forma totius, quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, ut est forma domus; talis autem est forma accidentalis. »

Pro **secunda parte** conclusionis:

Primo notat S. Thomas, quod duplex est totum, scilicet, secundum quantitatem, et secundum essentiae perfectionem.

Secundo notat, quod prima totalitas non convenit formis nisi per accidens, secundum quod dividuntur divisione subiecti quanti. Totalitas autem secunda illis convenit per se.

Tertio notat, quod si sit aliqua forma quae non dividatur divisione subiecti, sicut animae animalium perfectorum, illi convenit tantum secunda totalitas, non autem prima; et de hac intelligitur in conclusione.

Adverte hic, quod S. Thomas, non solum animam intellectivam ponit inextensam, sed etiam animas perfectorum animalium; relinquens ex hoc, animas imperfectorum animalium extensas esse et divisibiles, hujus rationem vide *1, p. q. 76, a 8.*

Probatur ergo *secunda pars* conclusionis exemplo albedinis, quae sicut secundum totam rationem albedinis est in toto, ita et in parte. Ergo similiter anima est in toto et partibus secundum totam suam essentiam. Sed ipsi non convenit alia totalitas quae est secundum quantitatem. Ergo absolute dicendum est, quod est tota in toto, et tota in qualibet parte.

« *Quomodo anima habeat totalitatem essentiae.* »

Circa totalitatem essentiae animae occurrit **dubium**: Ut enim hic dicitur, totum dicitur per relationem ad partes. Ergo oportet ut totum secundum essentiam habeat partes essentiae. Sed anima non habet partes essentiae, cum sit simplex essentia. Ergo non habet totalitatem essentiae, ut possit dici esse tota in toto, et in singulis partibus.

Ad hoc *dupliciter* secundum doctrinam S. Thomae responderi potest.

Primo, quod *duplices* sunt partes essentiae: *Quaedam* sunt partes reales, realiter essentiam componentes, sicut materia et forma sunt partes essentiae materialis. *Quaedam* vero, sunt partes rationis et diffinitionis, sicut genus et differentia; anima ergo habet partes rationis et diffinitionis, non autem partes reales; et hoc modo hic intelligitur quod anima habeat totalitatem essentiae; inquantum habet partes suae diffinitionis, eo modo quo animae convenit diffinitio. Quod autem sic intelligatur, patet, quia de albedine loquens, quomodo est tota in toto, et tota in qualibet parte, inquit, quod est secundum totam rationem albedinis in toto et in partibus; ubi patet, quod per totalitatem essentiae intelligit totalitatem rationis.

Secundo responderi potest, quod licet totum dicatur per relationem ad partes, secundum quod totum dicitur compositum ex partibus; ut tamen totum idem est quod perfectum, non dicit relationem ad partes, sed absolute dicitur: et sic dicitur anima habere totalitatem essentiae, inquantum suam perfectionem essentialem habet, et secundum illam est in qualibet parte corporis et in toto. —

Hanc responsionem elicere possumus ex verbis S. Thomae in quaest. *de anima a. 10*, ubi ait quod: totalitas essentiae convenit etiam essentiis simplicibus ratione suae perfectionis: eo quod sicut composita habent perfectam speciem ex conjunctione principiorum essentialium, ita substantiae et formae simplices habent perfectam speciem per seipsas. Speciem intellige, id est entitatem et naturam propriam.

Quantum ad secundum removentur *quatuor* objectiones, quae contra hanc determinationem possent fieri.

Prima objectio esse posset: Anima est indivisibilis. Ergo non potest esse nisi in indivisibili. Ergo non est in toto corpore et in qualibet ejus parte.

Respondetur, quod *consequentia* esset vera de indivisibili ad modum puncti, habentis situm in continuo. Non autem de indivisibili per abstractionem a toto genere continui, quomodo scilicet, anima est indivisibilis, ut dicitur *de spirit. creat., a. 4, ad 16.*

Secunda obiectio esse potest: Quod totum conjungitur uni, non potest totum alteri coniungi ab illo separato; patet enim quod corpus quod manui secundum se totum conjungitur, non conjungitur pedi. Ergo si anima est tota in manu, non poterit esse in pede.

Respondetur, quod *major* est vera de conjunctione corporum, non autem de conjunctione qua incorporeum corporeo conjungitur.

Tertia objectio esse posset: Forma est proportionata materiae. Sed anima est forma simplex. Ergo respondet ei materia simplex, et non materia multiplex. Sed diversae partes corporis se habent ut materia multiplex. Ergo anima non est forma cujuslibet partis corporis.

Respondetur, quod anima licet sit simplex secundum essentiam, est tamen multiplex in virtute et potentia, et est principium multarum operationum: quia quanto aliqua forma est nobilior et perfectior, tanto est majoris virtutis. Anima autem est nobilissima inter formas inferiores, et ideo indiget diversis organis ad suas operationes complendas.

Duo sunt hoc loco *advertenda*:

Primum est, quod materia est non tantum propter esse formae, sed etiam propter ejus operationes; et ideo oportet ipsam esse proportionatam, non solum esse formae, sed etiam operationibus, ut scilicet, sit talis ut omnibus formae operationibus, per ipsam materiam exercendis, sit apta. Idcirco, quamvis anima simplex secundum essentiam sit, quia tamen principium multarum operationum est, oportet et materiam ejus multiplicitatem organorum habere: et in hoc consistit responsio data.

Secundum est, quod licet universaliter verum sit, quod quanto aliqua forma est nobilior et perfectior, tanto est majoris virtutis,

quia virtus sequitur essentiam rei, non est tamen universaliter verum, quod quanto forma est nobilior et perfectior, tanto sit multiplicior in potentiis, et diversitate operationum. Quia si ponamus corpora coelestia esse animata, animae ipsorum sunt perfectiores anima intellectiva humana, et tamen non habent nisi potentias intellectivas, cum anima humana habeat et sensitivas et vegetativas. Sed est rerum in formis rerum corruptibilium: videmus enim quod sensitiva habet potentias vegetativas et sensitivas, vegetativa vero, habet tantum vegetativas; et iterum anima hominis praeter sensitivas et vegetativas habet etiam intellectivas. — Ideo non dixit simpliciter S. Thomas, quod anima sit nobilior inter formas, sed quod est nobisissima inter formas inferiores. Et *de spirit. creat.*, *a. 4,* ubi eadem habetur sententia, fit comparatio inter formas rerum corruptibilium duntaxat, ubi dicitur quod: « In istis rebus corruptibilibus formae imperfectiores, quae sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes. Anima vero, cum sit majoris et altioris virtutis, potest esse principium diversarum operationum. »

Quarta obiectio esse posset: Quia Aristoteles in Libro *de Causa motus animalium*, (Cap. 6) inquit, animam esse duntaxat in quodam principio corporis. Ergo non est in qualibet parte.

Respondetur, quod cum anima diversas operationes per diversas potentias exerceat, quae sunt diversarum partium corporis actus, secundum unam potentiam dicitur esse in una parte tantum, non autem in aliis; licet in omnibus sit secundum suam essentiam. Et propter hoc dicit Aristoteles, in loco allegato, quod anima est in una tantum parte corporis, quia ibi loquebatur de virtute motiva, secundum quam anima est tantum in corde, per quod totum corpus movet; non autem voluit, quod secundum essentiam esset in una tantum parte.

Hanc materiam habes a S. Thoma plenissime explanatam in I. Parte, *q. 76, a. 8*; in Quaestione *de anima, a. 10*: et *De spiritualibus creaturis, a. 4*: ac etiam in I, Sent., ideo non est in ea amplius immorandum.

CAPUT LXXIII.

QUOD INTELECTUS POSSIBILIS NON EST UNUS IN OMNIBUS HOMINIBUS.

Postquam determinavit S. Thomas de unione animae intellectivae ad corpus, nunc de ejus unitate determinat. Quia autem intellectus possibilis quo anima intelligit, in ipsa animae essentia radicatur, propter quod si poneretur unus omnium hominum, oporteret dicere esse unam omnium hominum animam intellectivam, idcirco volens quaerere S. Thomas de unitate animae intellectivae, de unitate intellectus possibilis inquirit. Quia autem ad intelligendum concurrit etiam intellectus agens, ideo post determinationem de intellectu possibili, quaerit et de intellectu agente quantum ad abstractionem et unitatem, Capit. 76.

Circa intellectum possibilem, *duo* facit. *Primo* ostendit, non esse unum intellectum omnium hominum contra Averroem dicentem unum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt, qui erunt, et qui fuerunt. *Secundo*, rationes Averroistarum solvit.

Quantum ad primum,

Arguit primo, sic: Substantia intellectus, id est, substantia in qua radicatur virtus intellectiva, unitur corpori humano ut forma. Ergo non est unus intellectus omnium hominum. — Probatur *consequentia*: quia impossibile est esse unam formam nisi unius materiae, cum proprius actus sit in propria materia, sintque ad invicem proportionata.

Adverte cum dicitur quod: *Una forma non potest esse nisi unius materiae*; illud intelligendum est de materia quae est primum perfectibile a tali forma: talis enim materia proportionatur formae, ita quod nec forma invenitur extra illud perfectibile, nec materia est alterius formae susceptiva; haec enim materia requirit hanc formam, et haec forma requirit hanc materiam; sed de materia quae est pars primi perfectibilis non est inconveniens unam formam plures materias informare, dictum est enim superius unam animam esse actum, et formam omnium partium corporis.

Secundo arg. Intellectus comparatur ad corpus ut motor ipsius, ut dicitur III *de anima* (*text, comm. 48*) Ergo intellectus unius hominis non est intellectus alterius. — Probatur *consequentia*: quia unicuique motori debentur propria instrumenta: non enim architecton utitur instrumentis tibicinis.

(Dubium 1m) Sed non videtur ista ratio efficax, immo ex hoc quod intellectus comparatur ad corpus sicut motor, videtur quod non repugnet unum intellectum esse in pluribus hominibus; quia unus motor multa mobilia movere potest.

(Dubium 2m) Videtur etiam quod probatio *consequentiae* nulla sit. Corpora enim hominis sunt instrumenta intellectus unius rationis: assumpta autem propositio quod unicuique motori dentur propria instrumenta, intelligitur ad hunc sensum, quod unus artifex utitur instrumentis alterius rationis ab istrumentis alterius artis; modo, licet unus artifex non utatur instrumentis alterius artis, non sequitur quod non posset uti diversis numero instrumentis ejusdem artis. Antecedens enim est verum, et consequens falsum.

Respondetur **ad primum**, quod ratio efficax est, si bene intelligatur: quamvis enim unus motor possit diversa mobilia inadaequata movere, et pluribus instrumentis inadaequatis uti, quorum nullum per se sufficit ad operationem moventis; non tamen unus numero artifex simul utitur pluribus instrumentis et motis adaequatis: quorum, scilicet, unumquodque per se sufficit ad actionem moventis, ut patet per artes et per operationes naturae discurrenti. Corpus autem uniuscujusque hominis est instrumentum adaequatum intellectui, quia omnem operationem suam per unum corpus hominis sufficienter exercet. Ergo non poterit unus intelleetus simul uti pluribus corporibus et pluribus hominibus. Cum ergo simul plures homines moveantur ab intellectu, quia plures homines simul ex apprehensione intellectiva conjuncta imaginationi ambulant, (intellectus enim practicus est motor in hominibus, ut dicitur III De anima) et similiter plures homines moventur ad intellectionem unius et ejusdem rei simul et ad opera partis sensitivae quae intellectui obediunt et ei deserviunt, sequitur quod plurium hominum plures intellectus sint, et non unus numero omnium.

Ad secundum dicitur, quod ex eo quod unus motor et unus artifex non utitur instrumentis alterius artis, vult habere S. Thomas, quod etiam unus numero artifex non utitur pluribus instrumentis ejusdem speciei simul, quia utrobique est eadem ratio: sicut enim instrumentum ad aliam artem pertinens esset superfluum isti artifici, ita si plura acciperet instrumenta quorum unumquodque esset per se sufficiens, oporteret alterum eorum superfluum esse, et sic ratio procedit, et consequentia optime probatur.

Adverte autem, quod hanc rationem sumpsit S. Thomas ab ipso Averroe III *De anima, comm. 5*, ubi ait, quod si sunt aliqua animata, quorum prima perfectio est substantia separata a suis substantiis, ut existimatur de corporibus coelestibus, impossibile est ut inveniatur ex una specie eorum plus uno individuo. Quod probat, quia esse eorum esset otiosum, sicut esse plus una navi in numero uni nautae in eadem hora est otiosum, et similiter, esse plus uno instrumento ejusdem speciei uni artifici. Et confirmat ex

dictis in I. *Coeli*, ubi dicitur, quod si esset alius mundus esset aliud corpus coeleste, et haberet alium motorem numero, a motore istius corporis, quia impossibile est, ut unicus motor numero, sit duorum corpoum -diversorum in numero.

Tertio arg. Anima hominis non potest ingredi aliud corpus quam hominis. ut habetur ex Philosopho, I *De anima*, contra antiquos, *text. 53.* Ergo anima hujus hominis non potest ingredi aliud corpus quam hujus hominis. Sed anima hujus hominis est per quam hic homo intelligit, cum anima sit per quam homo intelligit: I *De anima*, *text. 64.* Ergo non est unus intellectus hujus et illius hominis. — Probatur *prima consequentia*: quia quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est animae hujus hominis, ad corpus hujus hominis.

Adverte, quod cum intellectus sit id quo proxime intelligimus tanquam principio elicitivo intellectionis, si ponatur hominem per animam intelligere, oportet ut aut illa sit intellectus, aut ut habeat intellectum tanquam virtutem et potentiam suam. Propter hoc conconclusit S. Thomas, ex hoc quod anima qua hic homo intelligit, non potest esse anima alterius hominis, quod intellectus hujus hominis, non potest esse intellectus alterius hominis.

Quarto arg. Forma hujus hominis est anima intellectiva. Ergo impossibile est diversorum hominum esse unam animam intellectivam. Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia impossibile est diversorum individuorum hominum, esse unam formam, cum unumquodque sicut a forma habet esse, ita ab unitate formae habeat unitatem.

Si dicatur, animam sensitivam hujus hominis, esse aliam ab anima sensitiva illius, et quod hoc sufficit ad diversitatem hominum, licet sit unus intellectus; — Hoc *non potest stare;* quia sequeretur, quod isti qui ponuntur duo homines, non erunt duo homines, sed tantum duo animalia; quod est impossibile. — Probatur *sequela*: quia hoc individuum est homo per intellectum possibilem, sive per animam intellectivam. Ergo si habet animam sensitivam aliam ab illo, non autem alium intellectum, licet sint duo animalia, erunt tamen unus homo, — Probatur *antecedens*: quia homo est homo per id quo intelligit, cum intelligere sit propria operatio hominis, ut dicitur I *Ethic. c. 9;* propria enim operatio consequitur et demonstrat speciem rei; id autem quo intelligit homo, vel anima, est intellectus.

Si respondeatur ad praedictas rationes, ut respondet Averroes III *De anima, comm. 5.* quod licet intellectus non multiplicetur ratione suae substantiae, multiplicatur tamen ratione suae formae, eo quod continuetur nobiscum per speciem intelligibilem, cujus unum subiectum est phantasma in nobis existens, quod est diver-

sum in nobis; et per consequens ipsa species multiplicatur ratione sui fundamenti, quod est phantasma; — Haec *responsio nulla est*, et ex eo quod ostensum supra (*c. 59*) quod talis continuatio intellectus nobiscum non sufficit ad hoc ut homo intelligat: et ex eo, quod etiam admisso quod dicta continuatio sufficeret ad intelligendum, adhuc haec responsio supradictas rationes non solvit. Quod patet: — Tum quia sic nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solum phantasma: phantasma autem secundum quod multiplicatur, non excedit gradum animae sensitivae, cum non multiplicetur secundum quod est intellectum in actu, sed tantum secundum quod est intellectum in potentia: id est, cum secundum quod est in organo phantasiae multiplicetur, non secundum quod est in intellectu; cum una tantum species ab omnibus phantasmatibus ejusdem speciei sit in intellectu. — Tum quia adhuc non remanebit alius hic homo ab illo, nisi per animam sensitivam: et sic non erunt plures homines, ut arguebatur. — Tum quia per phantasma non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectivi. Quod patet ex *quatuor*:

Primo, quia est tantum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id quod est in potentia sed per id quod est in actu.

Secundo, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in Lib. II *De anima* (*text. comm. 168*). Illud autem per quod sortitur speciem unumquodque vivens, est perfectio prima.

Tertio, quia phantasmata quae sunt intelligibilia in potentia, diversa sunt; illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse unum, species enim una, est unius.

Quarto, quia phantasmata non semper eadem manent in uno homine: illud autem quo homo sortitur speciem, oportet semper esse manens in eodem individuo, dum durat, alias non esset semper ejusdem speciei. Ex omnibus igitur his patet, quod per phantasma, homo neque sortitur speciem, neque continuatur principio suae speciei, qui est intellectus possibilis.

Dicetur forte, quod non ab ipsis phantasmatibus homo sortitur speciem, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet, imaginativa, memorativa, et cogitativa quae est propria homini, et a Philosopho III *de anima* (*text. comm. 20*) vocatur intellectus passivus.

Sed hoc etiam *nihil est*. Nam eadem inconvenientia sequuntur: — Tum quia cogitativa non transcendit genus animae sensitivae, cum habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale: homo autem ex anima tantum sensitiva non habet quod sit homo. — Tum quia non est id quo intelligimus, cum operetur per organum, quod non convenit actui intelligendi: id autem quo intelligimus est

id quo homo est homo, cum intelligere sit propria hominis operatio ejus speciem consequens. — Tum quia operatio cogitativae quae est praeparare phantasmata, ut per intellectum agentem fiant intelligibilia in actu, et perficiant intellectum possibilem, non semper eadem manet in nobis: virtus autem cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem, nisi per hunc actum.

Circa illam propositionem: *Phantasma non est perfectio prima sed secunda*, **dubitatur:** Quia perfectio secunda est operatio, phantasma autem non est operatio, cum sit similitudo individui, ut dicitur, *1, p. q. 85, a. 1. ad 3.* Ergo non est perfectio secunda.

Responderi potest *dupliciter*: *Primo*, quod per secundam perfectionem non accipitur hoc loco operatio, sed perfectio accidentalis, ab hac enim substantia speciem non accipit, sed ab actu substantiali, et ideo cum phantasma sit accidentalis perfectio, non potest ab ipso speciem homo sortiri. — *Secundo* respondetur, et melius, quod perfectio secunda dici potest, non solum ipsa operatio, sed etiam terminus operationis, ut sic; operatio enim cum suo termino, est perfectio secunda operantis; phantasma autem est terminus operationis hominis, quia causatur a sensu secundum actum, ideo ad secundam hominis perfectionem pertinet, non autem ad primam, et propter hoc non potest dare homini speciem.

Circa illam propositionem: — *Phantasmata quae sunt intellecta in potentia, diversa sunt*; quod videtur intelligendum de phantasmatibus in uno homine existentibus, alias non esset ad propositum, — *advertendum*, quod *dupliciter* potest intelligi: scilicet, et de phantasmatibus quae individua diversarum specierum repraesentant, sicut de phantasmatibus hujus hominis, et hujus equi; et de phantasmatibus individuorum ejusdem speciei, ut de phantasmate Sortis et Platonis. Utroque modo verum est, quod phantasmata quae sunt in organo phantasiae, quae ut sic non sunt intellecta nisi in potentia, sunt diversa simul in uno homine. De primis quidem non est dubium quin sint diversa in uno homine. De secundis autem, patet ex iis quae dicuntur in *1. p. q. 76, a 2*, ubi dicitur, quod in uno homine possunt esse diversa phantasmata lapidis, quod videtur intelligendum non tantum successive, sed etiam simul. Nullum enim inconveniens est, phantasmata duorum individuorum ejusdem speciei esse simul in organo phantasiae, quamvis accidentia solo numero differentia non possint esse in eodem subiecto: ista enim sunt eiusdem speciei, inquantum individua ejusdem speciei materialiter repraesentant, formaliter tamen sunt diversarum specierum: alterius enim speciei esse potest phantasma hujus lapidis repraesentans proprietatem hujus individui, a phantasmate repraesentante proprietates individuales alterius individui, inquantum potest phantasma hujus lapidis rapresentare lapidem hunc, sub figura trianguli, aut sub nigredine; phantasma autem alterius lapidis repraesentare illum lapidem

sub figura quadrangulari, aut sub albedine; et sic, licet idem secundum speciem materialiter repraesentent, formaliter tamen diversa specie rapraesentant, et sic ipsa sunt formaliter diversarum specierum. — Praeterea, quamvis etiam formaliter essent ejusdem speciei, adhuc simul esse possent in organo phantasiae, secundum diversas partes organi, aut quia essent recepta in diversis spiritibus operationi phantasiae deservientibus.

Non approbo autem illam responsionem quae dicit, hujusmodi phantasmata esse eiusdem speciei in repraesentando, non autem in essendo. Quia hujusmodi similitudines non accipiunt speciem aliunde quam ab obiecto, sicut et species intelligibiles; et ideo, si eadem formaliter secundum speciem repraesentent, sunt formaliter eadem secundum speciem; si diversa secundum speciem repraesentent, sunt et ipsae secundum speciem diversae, licet materialiter et subiective atque extrinsece possint aliter nominari. Nam phantasmata lapidis in homine et in equo, licet formaliter et in seipsis considerata sint eiusdem speciei, possunt tamen materialiter dici diversarum specierum, quia sunt in subiecto primo diversarum specierum; et quae sunt diversarum specierum formaliter, possunt dici materialiter eiusdem speciei, inquantum sunt in eodem subiecto secundum speciem, sicut est de phantasmate lapidis, et phantasmate equi in homine. Sed hoc non secus dicitur, quam si diceremus albedinem cigni, et albedinem nivis esse diversarum specierum; aut nigredinem Sortis, et albedinem Platonis esse ejusdem speciei; quod constat non esse dictum de ipsis formaliter, et in se sumptis, sed tantum materialiter et ratione subiecti: quod non est aliud dicere, quam quod subiecta illarum sunt unius speciei, aut diversarum specierum.

Ex quibus sequitur, quod si diversa phantasmata idem formaliter secundum speciem repraesentantia, in eodem subiecto ponantur, illa nullo modo poterunt dici secundum speciem diversa, cum et idem secundum speciem obiectum repraesentent, et sint in eodem subiecto secundum speciem et secundum numerum. Et sic patet distinctionem illam nullam esse, atque etiam falsum continere.

Quinto ad principalem intentum **arguitur.** — Intellectus possibilis est quo intelligit anima. Ergo si est unus et idem numero hujus et illius hominis, et intelligere utriusque erit unum et idem. Hoc autem est impossibile; cum diversorum individuorum non possit esse una operatio. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia id quo aliquid operatur, aut agit, est principium ad quod sequitur operatio, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad unitatem et multitudinem: ab uno enim calore non potest esse nisi una calefactio activa, quamvis possint esse multae calefactiones passivae.

Ad hanc rationem *dici posset*, quod intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum. — Sed hoc *non tollit rationem*:

1°) Tum quia intelligere non est operatio transiens, sed manet in ipso agente, et sic non potest multiplicari per phantasmata.

2°) Tum quia phantasmata se habent ad intellectum possibilem quodammodo sicut activum ad passivum, cum intelligere sit quoddam pati; pati autem ipsius patientis, scilicet unius, diversificatur secundum diversas formas aut species activorum, non secundum diversitatem eorum numeralem; quod declaratur in calefactione, in qua cum motus numeretur secundum terminum *ad quem*, et duplex calor eiusdem speciei non possit esse in eodem subiecto, eodem tempore, non potest esse duplex calefieri simul in eodem subiecto nisi sit alia species caloris, sicut ponitur in semine calor ignis, coeli et animae. Et sic non oportet per phantasmata numero diversa, in diversis hominibus ipsum intelligere diversificari, quo unum et idem simul intelligunt.

3°) Tum quia intellectus possibilis intelligit hominem inquantum est homo simpliciter, secundum rationem speciei, non inquantum est hic homo. Haec autem ratio est una quantumcunque phantasmata hominis diversificentur, sive in uno sive in diversis, et sic multiplicatio phantasmatum non potest esse causa quod multiplicetur ipsum intelligere respectu unius speciei.

Circa propositionem assumptam ad probationem *consequentiae* principalis argumenti, scilicet, quod: *Operatio sequitur ad id quo aliquid operatur, quantum ad multitudinem et unitatem*; *et ab eodem calore non est nisi unum calefacere, quamvis possit esse multiplex calefieri*; **dubitatur:** — Quia actio et passio sunt unum subiecto, licet distinguantur formaliter, ut dicitur III *Physic.* Ergo non videtur posse unum multiplicari, altero non multiplicato. Si ergo sunt plura calefieri, oportet ut sint plura calefacere; et si unum est calefacere, quod sit unum calefieri; et universaliter, si est una actio et unum agere, quod sit una passio et unum pati.

Ad hujus rei evidentiam, *sciendum,* quod cum actio, ut superius est determinatum (*cap. 1.*) non dicat nisi motum in recto, qui est in patiente, et habitudinem in aliquo per modum differentiae, quae est in agente, oportet loqui de multiplicatione actionis quantum ad suum materiale, eo modo quo de multiplicatione motus; quo autem ad formale, eo modo quo de multiplicatione relationis. Cum ergo motus sit in mobili, et idem accidens numero non possit esse in diversis subiectis, et idcirco multiplicetur motus secundum multiplicationem mobilium, necesse est, si plura mobilia ab uno movente moveantur, quod sint, ab illo movente, plures motus in pluribus mobilibus recepti. Et sic, cum actio materialiter sumpta,

et quantum ad id quod dicit in recto, non sit aliud quam motus, necesse est ubi unum movens, multa mobilia movet, quod ab illo sint plures actiones materialiter sumptae. — Cum vero relatio, quae tanquam differentia nomine actionis importatur, sit in agente, secundum numerum multiplicari non potest in eodem tempore, nisi secundum multiplicationem agentium. Plura enim accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subiecto adaequato simul; et idcirco, si unum movens simul diversa mobilia moveat eadem specie motus, quod fit dum eodem formali principio movet, non poterit esse nisi una actio formaliter, sive, quod idem est, quantum ad habitudinem in obliquo importatam.

Propositio ergo S. Thomae intelligenda est, de agere et pati formaliter, sive quantum ad ipsas habitudines, non autem quantum ad id quod est materiale in actione. Materiale enim tam actionis quam passionis, dum unum agens uno principio in plura agit, multiplicatur, sed formale actionis non multiplicatur, quamvis formale passionis propter multiplicitatem subiecti multiplicetur. Ex quibus patet, quod in actione immanente nullo modo fit multiplicatio secundum numerum, quando ab uno dumtaxat formali principio procedit; nam materiale in ipsa, quod est qualitas, non multiplicatur, cum ejus subiectum sit unum. Similiter, neque relatio agentis: et ideo optime concludit S. Thomas, quod si esset unus intellectus hujus et illius hominis, esset etiam ipsorum unum intelligere, respectu scilicet, ejusdem obiecti, et in eodem tempore.

« *An calores qui sunt in semine, sint unus calor secundum speciem vel diversi.* »

Circa multiplicitatem caloris in semine, cum inquit S. Thomas, quoniam: *In semine est calor ignis coeli et animae*; advertendum, quod quidam tenent, istos calores esse diversos secundum speciem; alii vero dicunt illos non esse diversarum specierum.

Quamvis autem utraque opinio in doctrina S. Thomae, defendi possit, tamen videtur mihi quod in hac parte declinet, quod sint secundum speciem diversi: Patet enim quod hoc loco ponit illos secundum rem et specifice distinctos, ex eo quod inquit, non posse esse duplex calefieri in uno subiecto, eodem tempore, nisi sit alia species caloris: et dat exemplum istius exceptionis de caloribus qui sunt in semine. Si enim intelligeret quod sunt unus calor secundum rem, sed diversificantur specie, ut ad diversa principia referuntur, non esset ad propositum suum quo vult habere duplicem calorem unius speciei non posse simul in eodem subiecto esse, sed bene multiplicem diversarum specierum: constat enim quod plures calores ejusdem speciei, vocat calores realiter distinctos.

Praeterea, *1, p. q. 118, a. 1, ad 3*, ex modo loquendi dat intelligere, calores illos diversos esse, ubi ait, quod praeter virtutem

animae in semine existentem, est ibi quidam calor ex virtute coelestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, et quod calidum elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animae. Si enim intenderet unum esse calorem animae et coeli, dixisset, virtutem animae existentem in semine agere etiam in virtute coeli, non autem quod in spiritu, praeter virtutem animae, est etiam quidam calor ex virtute corporum coelestium, et si putasset eundem esse calorem animae et elementi, non dixisset calorem elementi se habere instrumentaliter ad virtutem animae. Instrumentum enim non est idem cum eo cujus est instrumentum.

Adhuc: *2, sent., dist. 18, q. 2, a. 3,* istis caloribus diversa attribuit. De elementari enim inquit, quod est sicut instrumentum resolvens et consumens et hujusmodi operans. De calore qui est ab anima dicit, quod est vivificans. De calore vero coeli ait, quod spiritus in quo sunt hujusmodi calores ejus virtute movet ad speciem determinatam.

Quamvis autem haec dicta posset aliquis glossare, trahendo S. Thomam ad suam opinionem, sincere tamen opinionem Doctoris considerando, videtur dicendum, quod sint diversi calores, praesertim cum in locis allegatis ponat ipsos esse multiplices, nullibi autem dicat ipsos unum calorem esse.

Accedit, quod Commentator II Cap. *De substantia Orbis,* tenet calorem coeli et calorem elementarem distinctos esse secundum species.

Sed contra hanc determinationem, *arguitur* a quibusdam Thomistis, non ex verbis S. Thomae, sed aliunde, *dupliciter*:

Primo, quod calor animae et elementi sint idem, quia II *de Anima text. 41*, contra Empedoclem habetur, calorem animalem esse principium augmenti, non autem calorem elementarem, id est, ut ibi dicitur, calorem non secundum vim elementi, sed secundum vim animae.

Secundo, quod coelestis et elementaris calor, et universaliter calores qui sunt in semine, sint idem calor: quia Commentator XII *Metaph.. comm.*, 18, vult calores istos distingui, sicut calorem ignis a calore artis: sed calor elementaris et artificialis non sunt duo calores, sed tantum distinguuntur, quia iste regulatur arte, ille absolute agit: ergo.

Ad primum horum: Dicitur *primo*, quod neque habetur in textu Aristotelis, neque in expositione Averrois, aut S. Thomae invenitur quod allegatur. Non enim ibi Aristoteles mentionem facit de calore animali et elementari, sed de igne et anima. Probatur enim quod ignis non est principale agens in augmento, sed est instrumentum animae.

Dicitur *secundo*, quod admisso etiam velle ibi Aristoteles calorem non secundum vim elementi, sed secundum vim animae esse

causam augmenti, quod tamen non dicit, adhuc non sequitur, quod isti calores sint unus numero calor; dicitur enim, ut dicitur Prima parte, ubi supra, quod calor elementaris est instrumentum caloris animalis: et propter hoc dicitur, quod calor est principium augmenti, non secundum vim elementi, sed secundum vim animae, non autem quia sint unus et idem calor.

Ad secundum, dicitur, quod Averroes, calorem coelestem assimilat calori artis in hoc, quod calor coelestis habet mensuram propriam ad generationem ex motu, et dispositione corporis coelestis, ut ibidem inquit ipse Averroes, sicut et calor artis mensuram operationis ex ipsa arte sortitur. Calor autem elementaris mensuram non habet ex ipsa forma ignis, sed si aliquam mensuram habet et limitationem, hoc sibi convenit, ut est animae instrumentum: non autem in hoc illi assimilatur, quod sit unus et idem cum calore elementari, quamvis forte dici etiam posset, aliquem esse in aliquibus artis operibus calorem artificialem, qui calor elementaris non sit.

Sexto arg. Sequeretur unum numero scientiae habitum, esse in omnibus hominibus. Hoc autem est inopinabile. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia accidens si sit unum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subiectum, intellectus autem possibilis est proprium subiectum habitus scientiae, quia ejus actus est considerare secundum scientiam.

Si dicatur, quod subiectum habitus scientiae non est intellectus possibilis, sed virtus cogitativa: — *Contra arguitur*, praeter rationes superius adductas cum de unione intellectus possibilis ad hominem ageretur.

1°) Tum, quia ex actibus intellectus possibilis fit habitus scientiae in nobis, et ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiae: ex similibus autem actibus (ut dicitur II *Ethic.*, *cap. 1*) fiunt similes habitus et similes etiam actus redeunt.

2°) Tum, quia cogitativa non est cognoscitiva universalium intentionum, sed tantum intellectus possibilis. Scientia autem, ut dicitur I *Poster., (text. comm. 5.)* est de conclusionibus demostrationum quae sunt universales.

Videtur autem, in hac responsionis inventione fuisse deceptio, quia propter diversam dispositionem cogitativae et imaginativae, homines inveniuntur magis aut minus prompti ad scientiarum considerationem. — Sed hoc *nihil est*:

1°) Tum quia, ista promptitudo ex illis virtutibus, sicut ex dispositionibus remotis, sicut etiam ex bonitate tactus, et corporis complexione, ut dicitur II *de anima* (*text. comm. 94*) dependet. Ex habitu autem scientiae inest facultas considerandi, sicut ex proximo principio actus, eo quod oporteat, ut perficiat potentiam qua intelligimus, ut agat cum voluerit faciliter, sicut et alii habitus ita

perficiunt potentias in quibus sunt, scilicet, quod habens habitus illos potest secundum eos operari cum voluerit.

2°) Tum, quia dispositiones harum virtutum sunt ex parte obiecti, scilicet phantasmatis, quod ex illarum bonitate praeparatur, ut fiat actu intelligibile per intellectum agentem. Dispositiones autem quae sunt ex parte obiectorum, non sunt habitus, sed quae sunt ex parte potentiarum: quod per exemplum in fortitudine ostenditur. (1)

Advertendum, quum dicitur, quoniam: *Propter bonitatem virtutis cogitativae et imaginativae praeparatur phantasma ad hoc, quod faciliter fiat actu intelligibile per intellectum agentem*; quod hoc *dupliciter* potest intelligi:

Uno modo, ut postquam phantasma est in imaginatione, virtus imaginativa aut cogitativa agat in ipsum, disponendo ipsum ad susceptionem alicujus formae ab intellectu agente, per quam ipsummet phantasma sit actu intelligibile, cum prius esset intelligibile in potentia. Et hic sensus non est hic intentus: non enim convenit phantasmati, quum non dicatur ipsum phantasma de potentia fieri actu intelligibile, quasi unum numero phantasma prius sit in potentia passiva, postmodum fiat in actu: nunquam enim phantasma ipsum secundum se, fit actu intelligibile, cum semper sit in organo materiali: sed dicitur fieri actu intelligibile inquantum causat in intellectu speciem quae est actu intelligibilis. Antequam enim intellectus agens utatur ipso phantasmate, ut instrumento, dicitur phantasma potentia intelligibile, inquantum potest causare aliquo modo speciem actu intelligibilem; sicut virtus formativa in semine, dicitur in potentia animata, inquantum est virtus animati productiva; et domus quae est in mente artificis, dicitur domus in potentia, ut inquit Commentator XII *Metaph, comm. 18*, quum autem intellectui agenti conjungitur ut instrumentum, fit actu intelligibile, inquantum forma intelligibilis, quae in ejus virtute latebat, educitur in actum, virtute intellectus agentis, de potentia activa phantasmatis, et in ipso phantasmate habet fundamentum.

Secundo, potest intelligi dictum S. Thomae, ad hunc sensum: quod phantasma, quanto recipitur in organo imaginativae et cogitativae perfectius disposito, tanto ipsum est magis aptum, ad hoc ut fiat actu intelligibile. Et hic sensus est hic intentus, et est verissimus. Quanto enim organum imaginationis fuerit magis dispositum, tanto phantasma est magis aptum ut sua potentia activa, qua potest producere speciem actu intelligibilem in intellectu possibili, reducatur in actum per intellectum agentem

(1) « Non enim dispositiones quibus terribilia fiunt magis toleranda, sunt habitus fortitudinis, sed dispositio qua pars animae, scilicet irascibilis, disponitur ad terribilia sustinenda. »

utentem ipso phantasmate ut instrumento. Forma enim recipitur in subiecto secundum modum recipientis.

Septimo arg: Unus est intellectus possibilis omnium hominum. Ergo est aeternus, si homines semper fuerunt, ut ponunt, et multo magis intellectus agens, cum agens sit nobilius patiente, ut inquit Aristoteles III *de anima, text. comm. 19*. Ergo species intelligibiles ab aeterno fuerunt in intellectu possibili. Ergo nullas species de novo recipiet. Sed hoc est falsum. Ergo etc. — *Prima consequentia* patet. — *Secunda* probatur: quia si agens est aeternum et recipiens aeternum, oportet recepta esse aeterna. — Falsitas vero *consequentis* probatur: quia sequitur, quod sensus et phantasia non erunt necessaria ad intelligendum, cum sensus et phantasia ad nihil aliud sint necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles, et sic redibit opinio Platonis quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita.

Circa istam propositionem: *Si agens est aeternum, et recipiens aeternum, oportet recepta esse aeterna;* advertendum, quod *duplicem* habere intellectum potest. *Primus* est, ut intelligatur de agente et recipiente formaliter, scilicet, ut agens est, et ut est recipiens, et tunc non indiget glossa. Sensus enim est: si agens ab aeterno agat, et recipiens ab aeterno recipiat, quod necesse est, et recepta aeterna esse. quod verissimum esse constat. — *Secundus* est, ut intelligatur de agente et recipiente materialiter, id est, de illa re quae est agens, et de illa re quae est recipiens; et tunc indiget *triplici conditione* ad hoc ut vera sit. — *Prima* est, ut agens necessario agat, si enim voluntarie et libere ageret, posset non agere ab aeterno, sed in tempore, quemadmodum dicimus Deum, universum non ab aeterno, sed in tempore produxisse, et sic recepta non essent aeterna. — *Secunda* est, ut sint agens et recipiens debite approximata. Si enim ignis aliquis poneretur ab aeterno productus, et combustibile aeternum, et ignis in Oriente esset, combustibile autem in Occidente, postmodum in tempore appropinquata essent per aliquam potentiam, ut ignis agere in combustibile posset, non esset inter illa actio aeterna, et sic non posset esse aeterna forma ignis in combustibili recepta, sed temporalis. — *Tertia* est, ut sint deducta impedimenta si sit agens quod impediri possit. — Licet autem uterque sensus verus sit, modis expositis, possitque uterque litterae adaptari, primus tamen videtur intentus, quia proposito congruit. Cum enim intellectus possibilis non fuerit unquam otiosus, neque etiam intellectus agens, si aeterni ponantur, necesse est dicere et illum ab aeterno fuisse recipientem, et alium ab aeterno fuisse agentem. Et sic propositio assumpta videtur non materialiter sed formaliter intelligenda esse.

Ad hujus autem rationis *consequentiam principalem* **respon-**

det Averroes, quod cum species intelligibilis habeat pro subiecto et intellectum possibilem et phantasma, sicut et species visibilis rem extra animam et potentiam visivam; ab intellectu habet aeternitatem, a phantasmate vero novitatem.

Sed contra arguitur *dupliciter:*

Primo: Impossibile est ut actio et perfectio aeterni dependeat a temporali. Sed phantasmata temporalia sunt et quotidie de novo fiunt. Ergo impossibile est ut species intelligibiles quibus intellectus possibilis fit actu et operatur, a phantasmatibus dependeant.

Secundo: Nihil recipit quod jam habet, cum recipiens oporteat esse denudatum a recepto, secundum Aristotelem (*De anima III, text. comm. 4*). Species autem intellectuales ante intelligere meum vel tuum, fuerunt in intellectu possibili, alioquin priores homines non intellexissent. Ergo etc.

Nec valet si dicatur, quod species prius receptae in intellectu cessaverunt; intellectus enim non solum recipit, sed etiam conservat quae recipit. — *Quod patet;* 1°) Tum quia ab Aristotele III *De anima (text. comm. 6)* dicitur locus specierum: 2°) Tum quia intellectus est virtus superior quam sensus, et per consequens magis unita. Quod constat, quia unus intellectus habet judicium de diversis generibus sensibilium, quae ad diversas potentias sensitivas pertinent; et sic, cum quaedam potentiae sensitivae recipiant tantum, ut sensus scilicet exterior, quaedam autem retineant, ut imaginatio, ipse intellectus et recipit, et retinet recepta. 3°) Tum quia cum vanum sit in rebus naturalibus dicere, ut id ad quod per motum pervenitur non permaneat, sed statim esse desinat, cum oporteat motum ad quietem terminari, multo minus potest dici, quod receptum in intellectu possibili non conservetur.

Confirmatur haec principalis ratio. — *Primo,* quia si intellectus possibilis non recipit de novo aliquas species intelligibiles, quia jam recepit a phantasmatibus eorum quae fuerunt ante nos, sequitur, quod nunquam aliquas species a phantasmatibus recipiat: et sic frustra ponitur a Philosopho intellectus agens, ut phantasmata faciat intelligibilia in actu. — Patet *consequentia*: quia pari ratione a nullorum phantasmatibus recipit quos alii praecesserunt. Quoslibet autem aliqui alii praecesserunt, si mundus (ut ponunt) est aeternus.

Confirmatur secundo, quia sequitur intellectum non indigere phantasmatibus ad intelligendum, et sic neque nos sensu et phantasmate indigebimus ad intelligendum, cum per intellectum possibilem intelligamus; quod est falsum et contra Aristotelis sententiam. (*De anima III, text. comm. 39)*

Si autem *negetur consequentia,* quia eadem ratione sequeretur, etiam si intellectus possibiles essent plures in diversis, quod non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatae, (quod est contra Aristo-

telem dicentem, III *De anima tex. comm. 30* quod, « nequaquam sine phantasmate intelligit anima »): — Ista obviatio conveniens non est: quia phantasma ante speciem intelligibilem se habet ad intellectum possibilem, ut objectum movens, et eo indiget intellectus ut ab eo accipiat speciem intelligibilem, sed post speciem receptam indiget eo, quasi instrumento sive fundamento suae speciei. Quia cum intellectus possibilis, id est anima intellectiva, sit forma corporis secundum suam naturam, opereturque sicut et ununquodque aliud secundum modum suae naturae, immaterialia quidem intelligit, sed ea in aliquo materiali inspicit, id est, universalia in singulari materiali cognoscit. Unde, tunc se habet intellectus ad phantasmata per modum causae efficientis, inquantum secundum imperium intellectus format phantasma conveniens tali speciei. — Consequentia ergo facta intelligitur de indigentia phantasmatis ante acceptionem speciei; quia si intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata, sicut recipiens ad intellectum motivum.

« *Quomodo intellectus inspicit immaterialia et universalia, in aliquo materiali et singulari. Et quomodo sit intelligendum, quod unumquodque operatur secundum modum suae naturae* . »

Circa illam propositionem: *Intellectus intelligit immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali;* **dubium duplex** occurrit.

Primum est, quia ex hoc sequitur quod intellectus noster directe intelligat singularia. Nihil enim videtur in re non visa. Ergo si non videt immaterialia sive universalia, nisi in materiali particulari, sequitur quod videndo universale simul etiam videat singulare, et sic singulare directe cognoscetur; quod est manifeste contra S. Thomae doctrinam.

Secundum est, quia S. Thomas *1. p. q, 12, a. 4*, et *q. 85. a. 2,* inquit, quod per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem habent esse in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Tunc, sic arguitur: Cognoscitur universale per abstractionem a materia. Ergo non inspicitur in materia, ut hic dicitur.

Dubitatur quoque circa rationem dictae propositionis **dupliciter.**

Primo: Quia si idcirco intellectus inspicit immaterialia in re materiali, quia est forma corporis, eo quod operetur secundum modum suae naturae; sequetur quod intelligere sit per organum materiale, arguendo similiter: *Unumquodque operatur secundum modum suae naturae.* Sed intellectus secundum suam naturam est forma corporis. Ergo et per corpus intelliget.

Secundo: Quia transitur a modo cognitionis ut egreditur ab intelligente, ad modum objecti cogniti ut cognitum est, et sic committitur fallacia figurae dictionis.

Pro solutione **primi dubii** *considerandum,* quod cum potentiae tam sensitivae quam intellectivae in essentia animae radicentur, anima est primum principium non solum intelligendi, sed etiam sentiendi.

Et ulterius, cum pars intellectiva sit superior pars animae, nataeque sint potentiae sensitivae obedire parti rationali, potest pars intellectiva potentias sensitivas ad earum operationes movere, secundum quod congruit operationi intellectivae; sicut movetur potentia visiva et oculus ad videndum totum aliquod lignum, et totum lapidem, totumque Sortem, atque eorum partes, ut in ipsa re singulari videat anima omne totum esse majus sua parte. Et sic, simul anima cognoscit aliquod singulare per sensum, et universale per intellectum, sicut ex eo quod per sensum videt aliquem a seipso moveri, statim cognoscit per intellectum esse substantiam viventem, et sic dicitur in motu videre vitam.

Hoc ergo modo dicitur, anima intellectiva cognoscere immaterialia sive universalia in re màteriali et singulari, non quia simul intellectus videat singulare, et in ipso singulari videat naturam universalem, sicut figura hominis videtur in speculo; sed quia per phantasma ad imperium intellectus formatum, imaginatio cognoscit singulare cuius illud phantasma est repraesentativum; et simul per speciem intelligibilem relucentem in ipso phantasmate, sicut exemplar in exemplato sive imagine, intellectus naturam universalem cognoscit. Et sic, eadem anima intellectiva, quam hic nomine intellectus vocat S. Thomas, non autem eadem potentia, cognoscit immateriale et universale in re materiali et singulari.

Quod autem iste sit sensus hujus propositionis, apparet ex S. Thoma *1. p. q. 84, a. 7,* ubi ostendens quomodo intellectus indigeat phantasmate etiam post speciem, argumentatur sic: Si non requireretur ad actum intellectus, actus alicuius potentiae utentis organo corporali, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius organi corporalis: sed videmus hoc esse falsum: ergo manifestum est, quod ad hoc ut intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum. Similiter hoc loco inquit, quod post speciem receptam, « secundum imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens speciei intelligibili, in quo resplendet, sicut exemplar in exemplato sive in imagine. » Ex quibus patet, eum velle, simul cum actu intellectus, concurrere actum imaginationis, et sic animam inspicere immateriale in re materiali.

Unde ad argumentum *negatur consequentia.* Ad cuius *probationem* dicitur, quod licet non possit videri aliquid in re non visa, non oportet ut per eandem potentiam videatur utrumque; sed sufficit quod eadem anima utrumque diversis potentiis videat; sicut vitam videt in motu eius quod a seipso movetur, videndo motum oculo corporali, et vitam potentia intellectiva.

Advertendum autem, quod speciem intelligibilem resplendere in phantasmate, sicut exemplar in imagine, est ipsam speciem per phantasma aliquo modo reduci in actum perfectae cognitionis ex parte obiecti per ipsam repraesentati. Sicut enim Hercules dicitur in sua imagine resplendere, inquantum imago visa, ducit hominem in Herculis cognitionem, eo quod potentia interior excitatur ad Herculis inspectionem aut imaginationem; ita dicitur resplendere species in phantasmate causato per imperium intellectus secundum quandam conformitatem ad speciem, inquantum, per id quod animae per phantasma repraesentatur, excitatur anima ad cognitionem actualem eius, quod per speciem intelligibilem repraesentatur: et hoc propter quandam convenientiam phantasmatis ad speciem intelligibilem, dum per utrumque eadem natura repraesentatur, sed per phantasma particulariter, per speciem autem universaliter.

Ad secundam objectionem dicitur, quod inspicere in singulari naturam universalem, quod est inspicere immateriale in aliquo materiali, *dupliciter* potest esse: *Uno modo,* quod cognoscatur natura secundum esse quod habet in re singulari, ita quod esse singulare ipsius naturae sit per intellectum cognitum. *Alio modo,* non quod cognoscatur natura secundum esse singulare, sed quia ipsa natura, quae est in re singulari, cognoscitur in re singulari, eius tamen singularitate non considerata: sicut dulcedinem pomi conjunctam albedini, percipit gustus, non percepta albedine. — *Primo modo* cognoscere naturam in singulari non est cognoscere ipsam per abstractionem a singularibus, sed ut limitatam principiis individuantibus, et sic pertinet ad potentiam sensitivam, ut dicitur *1, p. q. 12, a. 4. Secundo* autem *modo* ipsam cognoscere, est ipsam per abstractionem a principiis individuantibus, secundum propriam intellectus operationem, apprehendere.

Propositio ergo S. Thomae intelligenda est hoc secundo modo, non autem primo modo; unde *consequentia* assumpta *falsa* est. Stat enim simul, quod universale cognoscatur per abstractionem a materia individuali, et tamen in tali materia cognoscatur, inquantum anima per intellectum in re singulari apprehendit naturam speciei non consideratis eius conditionibus individualibus quibus est conjuncta, licet per sensum illas conditiones aliquo modo apprehendat.

Quantum **ad aliud dubium** circa rationem propositionis assumptae, *considerandum,* quod cum operatio sit quasi medium quoddam inter operantem et obiectum operationis, utpote ab agente proveniens et ad obiectum terminata, *duplex modus* in ipsa intelligi potest: *Unus,* secundum quod egreditur ab agente. *Alius* secundum quod ad obiectum terminatur. — *Primus* proportionatur modo operantis, non simpliciter quantum ad modum essendi naturae, sed quantum ad principium quo proxime operationem elicit; quia si illud principium sit in organo corporali, et operatio fiet mediante organo corporali, si autem non sit in organo corporali, neque ipsa

operatio mediante corporali organo producetur. *Secundus* autem *modus* proportionatur simpliciter modo essendi substantiae operantis, modo dico essendi, non speciali, sed generali, quia secundum conditionem substantiae operantis, oportet sibi objectum connaturale respondere; non enim aliquid potest sua operatione naturaliter attingere aliquod quod sit superioris ordinis; sicut inferiora corpora non possunt transmutare corpora coelestia, licet oculus corporalis illa videre possit, quia ut transmutabilia sunt, ad superiorem ordinem pertinent, et habent materiam alterius rationis a materia horum inferiorum; ut visibilia autem, non sunt superioris ordinis cum in obiecto visus cum corporibus inferioribus convenientiam habeant. Unde, cum anima intellectiva sit forma habens esse in materia, non potest sua intellectione attingere naturaliter nisi ea quae habent esse in materia, ut eorum essentias videat, quamvis possit aliqualiter elevari in cognitionem imperfectam substantiarum separatarum ex rerum materialium consideratione: et sicut anima est in materia, ita intellectionem oportet ad naturas universales attingere, ut in materia sunt, juxta sensum prius expositum.

Propositio ergo S. Thomae in utroque sensu vera est, quia unaquaeque substantia operatur secundum modum suae naturae: et quantum ad modum naturae, ut est principium elicitivum operationis, inquantum operatio egreditur ab operante; et quantum ad modum naturae simpliciter, inquantum operatio ad obiectum terminatur. Sed licet utroque modo vera sit, tamen illam accipit S. Thomas hoc loco, secundo modo, scilicet quantum ad modum essendi naturae simpliciter, et quantum ad operationem ut terminatur ad obiectum. — Unde sensus propositionis est: quod unumquodque sua operatione attingit, tanquam naturale obiectum, id quod cum modo essendi ipsius operantis convenientiam habet, et ut illum essendi modum habet; non quidem ut ille modus essendi sit terminus operationis, sed ut sit conditio obiecti sine qua non terminat operationem.

Ad primam ergo obiectionem: — Dicitur *primo*, quod non arguitur contra intentum; quia loquitur S. Thomas de operatione, ut terminatur ad objectum, non autem ut egreditur ab operante, licet et sic aliquo modo habeat veritatem; obiectio autem procedit de modo operationis ut egreditur ab operante.

Dicitur *secundo,* loquendo de operatione ut ab operante egreditur, quod si objectio procedat contra sensum propositionis declaratum, *minor* est *falsa.* Non enim anima ut principium elicitivum operationis est in materia, quantum scilicet ad potentiam, qua intellectionem producit, cum intelligere sibi conveniat ut excedit capacitatem materiae, et ut habet potentiam a materiali organo separatam, licet secundum substantiam absolute acceptam, sit forma in materia.

Ad secundam, patet ex dictis, quod nulla committitur falla-

cia; quia tam in antecedente, quam in consequente, sumitur operationis modus, ut ad obiectum terminatur.

Octavo principaliter arguitur: Et *primo* adducitur ratio. *Secundo*, in capite sequenti ponitur Avicennae solutio. — Arguitur autem sic: Si unus sit omnium intellectus, sequitur, quod quilibet nostrum intelliget omnia quae sunt vel fuerunt a quibuscunque intellecta. Hoc patet esse falsum. Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia posito intellectu possibili uno et aeterno, oportet in ipso esse jam receptas omnes species intelligibiles eorum quae a quibuscunque hominibus sunt scita vel fuerunt; quilibet autem nostrum per intellectum possibilem intelligit; immo, intelligere nostrum est intelligere intellectus possibilis.

Si dicatur, ut inquit Commentator, quod illud non sequitur, quia non sunt eadem phantasmata apud omnes, nec eodem modo disposita, nos autem non intelligimus per intellectum possibilem, nisi secundum quod nobis per nostra phantasmata continuatur. Nam si etiam intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita.

Contra arguitur, quia si in intellectu possibili sint species omnium scientiarum, necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem est sicut illius qui habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset. Sed intellectus factus in actu per speciem potest agere per seipsum, ut dicitur III *De Anima (text. comm. 8)* et VIII *Physic text. 32*, et et non impeditur per phantasmata; cum in potestate nostra sit formare phantasmata accomodata considerationi quam volumus, nisi adsit impedimentum ex parte organi cujus est phantasma. Ergo cum quilibet homo intelligat per intellectum possibilem reductum in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare cum voluerit scita omnium scientiarum, scilicet, divisim non autem simul: poterit enim et haec scita considerare, et illa sicut sibi placuerit; et sic nullus indigeret doctore ad quaerendum scientiam. Unde remanet idem inconveniens quod prius.

CAPUT LXXIV.

DE OPINIONE AVICENNÆ, QUI POSUIT FORMAS INTELLIGIBILES NON CONSERVARI IN INTELLECTU POSSIBILI.

Quia ad praecedentes rationes posset quispiam ex Avicennae positione respondere, ideo de ipsa Avicennae positione disputat in hoc capite S. Thomas.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo*, ejus positionem cum suis fundamentis narrat. *Secundo*, eam improbat. *Tertio*, ad ejus fundamenta respondet.

Quantum ad primum: — Dicit **primo** Avicenna in suo Libro *de Anima,* quod in intellectu non remanent species intelligibiles in actu, nisi quandiu intelliguntur. Probat autem tali ratione: Quandiu formae apprehensae manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur. Ergo cum non apprehenduntur non manent in ipsa. — Antecedens probatur: quia ex hoc quod actu apprehenduntur, sensus in actu fit sensatum in actu, et intellectus in actu est intellectum in actu.

Dicit **secundo,** quod vires quae conservant formas non apprehensas in actu, differunt ab intellectu in duobus: Quia istae non sunt apprehensivae, sed thesauri virtutum apprehensivarum, sicut imaginatio est thesaurus formarum apprehensarum per sensum; et memoria secundum ipsum est thesaurus formarum apprehensarum absque sensu, sicut cum ovis inimicitiam apprehendit lupi. — Item, habent organa corporea, in quibus recipiuntur formae receptione propinqua apprehensioni; et sic virtus apprehensiva apprehendit in actu dum se ad hujusmodi thesauros convertitur; intellectus autem est virtus apprehensiva et non habet organum corporeum.

Dicit **tertio,** quod quandocunque intelligimus actu, fluunt species intellectuales in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente quem ipse quandam substantiam separatam ponit. Hoc autem ostendit, quia non possumus dicere quod species quibus actu intelligimus conserventur in organo corporali, sive in virtute habente organum, quia tales formae sunt intelligibiles in potentia tantum; nec etiam quod sint per se subsistentes, ad quas comparetur intellectus noster sicut speculum ad res quae videntur in speculo, quia haec est opinio Platonis ab Aristotele reprobata: relinquitur ergo ut fluant in intellectum ab aliquo agente separato.

Dicit **quarto,** quod differentia est inter hominem cum primo addiscit, et cum postmodum vult considerare quae prius didicit;

quia cum addiscere nihil aliud sit quam acquirere perfectam habitudinem conjungendi se intelligentiae agenti, ad recipiendum ab ea formam intelligibilem, ante addiscere, est in homine nuda potentia ad talem receptionem formae; post addicere vero, est sicut potentia disposita et adaptata. — Potest haec opinio confirmari; quia Aristoteles in Libro *de Memoria et Reminiscentia* (c. 1) ostendit, memoriam non esse in parte intellectiva, sed in parte sensitiva: et sic videtur quod conservare species intelligibiles ad partem intellectivam non pertineat.

Pro hac Avicennae opinione *advertendum*, ex iis quae habentur ab ipso in Quinta Parte Sexti *naturalium*, quod comparatio intelligentiae dantis formas intelligibiles ad animas nostras, est sicut comparatio solis ad visus nostros: et ideo, sicut luce solis videtur in actu quod prius non videbatur, ita intelligentia animas nostras de potentia in actum educit, per illustrationem factam in intelligibilibus, ut actu intelligat, quod prius actu non intelligebat. Et sicut non videt visus noster nisi ad solis praesentiam, a quo lumen effluit, aut ad praesentiam alterius lucidi vicem ejus gerentis, ita non intelligimus actu nisi dum species intelligibiles effluunt ab intelligentia in intellectum possibilem: Non effluit autem forma ab intelligentia in intellectum possibilem, nisi nobis fuerit potentia praeparata ad ejus susceptionem, per quam praeparationem fit habilis ad conjunctionem cum intelligentia agente. Et quia hoc fit per actum addiscendi ideo inquit, quod post addiscere est in homine potentia adaptata ad receptionem formae intelligibilis.

Quantum ad secundum : — Arguit contra hanc positionem multipliciter.

Primo arg: Quia ex hac opinione, sicut ex opinione Platonis, sequitur, quod scientia nostra non causetur ex sensibilibus. Hoc autem falsum esse apparet hoc signo, quod qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilium quae per illum sensum cognoscuntur. Ergo etc.

Si dicatur, quod aliquo modo ex sensibilibus dependet, quia per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia, quae sunt in imaginatione, illustratur luce intellectus agentis ad cognoscendum universale; et quia actiones imaginationis memorativae et cogitativae, aptant animam ad recipiendum emanationem intelligentiae ; — Hoc est novum et verisimile non videtur. Quia videmus quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantis separatis, quanto magis a sensibilibus et corporalibus removetur, per recessum enim ab eo quod est infra, accedit ad id quod est supra.

Ex hoc, *corollarie sequitur,* quod Plato radicem suae positionis melius est prosecutus ; qui posuit sensibilia esse solum excitantia intellectum ad considerationem eorum quorum scientiam habebat ab exteriori causatam, non autem esse disponentia animam

ad recipiendum influentiam formarum separatarum. Cum enim substantiae separatae sint immobiles, et semper eodem modo se habentes, semper secundum eum, ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra.

Adverte, quod aliter loquendum est de anima nostra, si ponamus eam virtute intellectus agentis in ipsa existentis a sensibilibus scientiam accipere; et aliter si dicamus eam scientiam ab intelligentia abstracta per illuminationem intellectus accipere, ut Plato voluit et Avicenna. Cum enim anima nostra media sit inter intelligentias abstractas, et sensibilia, utpote exsistens supra ordinem sensibilium inquantum non comprehenditur a materia, ut superius est ostensum, et exsistens infra ordinem intelligentiarum, inquantum est forma corporis, licet ad illum ordinem accedat inquantum est immaterialis; quanto magis accedit ad unum illorum extremorum, oportet ut tanto magis ab altero recedat. Et ideo, per hoc quod accedit ad sensibilia, sua operatione ad illa se convertens, magis elongatur ab intelligentia, ut sit minus apta ejus influentiam recipere.

Propterea, bene inquit S. Thomas non esse verisimile quod per hoc quod intellectus inspicit singularia quae sunt in imaginatione, illustretur illuminatione intelligentiae separatae ad cognitionem universalis, cum oppositum in anima nostra videamus; non enim trahitur anima ad participationem superioris ordinis, nisi per elongationem ab inferiori ordine; sed si ponamus animam a sensibilibus, virtute intellectus agentis, scientiam accipere, in acceptione scientiae non trahitur anima ad participationem superioris ordinis, cum intellectus agens sit ejusdem ordinis cum intellectu possibili; eo quod uterque sit potentia immaterialis in essentia dumtaxat animae radicata, et comparetur intellectus agens ad possibilem, sicut proprium agens ad proprium passivum, quod in agendo in intellectum possibilem utitur, tanquam instrumento, ministerio phantasmatis, utpote de ejus activa potentia speciem educens intelligibilem. Ideo, per hoc quod anima apprehendit singularia, et inspicit ea in phantasmatibus, non impeditur neque retrahitur a perceptione scientiae, sed magis juvatur, inquantum sensibilia in tali esse ponit, ut sint apta illustrationem intellectus agentis recipere, et cum ipso in intellectum possibilem speciem intelligibilem imprimere. Et per hunc modum accipiendi scientiam, quem posuit Aristoteles, salvatur necessitas unionis animae nostrae ad corpus, quae secundum positionem Platonis et Avicennae salvari non potest, ut ostendit S. Thomas *1, p. q. 84, a. 4.*

Secundo contra dictam positionem **arguitur:** — Esse intellectus possibilis, est magis firmum quam esse materiae corporalis. Ergo cum formae fluentes in materiam corporalem ab intelligentia conserventur in ea, multo magis conservantur in intellectu possi-

bili. — Patet *consequentia*: quia quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis.

Adverte, quod esse intellectus possibilis dicitur magis firmum quam esse materiae, non quia materia corrumpatur, non autem intellectus possibilis, cum utrumque illorum incorruptibile sit, sed quia materia secundum suam essentiam et naturam est principium variationis et transmutationis, non autem intellectus.

Attendendum etiam, quod Avicenna, sicut posuit intelligentiam separatam, in animas nostras per actus virium sensitivarum dispositas et praeparatas, causare scientiam, ita posuit ab intelligentia, (quam datorem formarum appellat, ut dicitur *de pot. q. 6, a. 3*), causare formas substantiales in materiam, per agentia naturalia ad susceptionem formarum dispositam. Et ideo in hac ratione accipit S. Thomas ex ipsa positione Avicennae, quod formae fluentes ab intelligentia in materiam corporalem, conserventur in ea, scilicet etiamsi actu non operentur.

Tertio arg: In sensitiva cognitione est aliquid conservans apprehensa. Ergo multo fortius in cognitione intellectiva quum sit perfectior.

Advertendum, quod convenienter ex majori perfectione cognitionis intellectivae supra sensitivam, arguit S. Thomas in parte intellectiva speciem conservari, nobilior enim cognitio, majorem nobilitatem potentiae arguit. Et ideo, si cognitio intellectiva nobilior est cognitione sensitiva, consequens est, ut potentia intellectiva, sit nobilior sensitiva. Cum ergo ad nobilitatem et perfectionem potentiae pertineat, quod actu habeat formam per quam operari possit, si hoc attribuitur potentiae sensitivae, cum ponitur in ipsa aliquid conservans apprehensa, multo magis hoc intellectivae parti est attribuendum.

Quarto arg. Diversa quae in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum; ut patet de sensu communi respectu sensatorum. Sed apprehendere et conservare in parte sensitiva, pertinet ad diversas potentias. Ergo in intellectiva uniuntur.

Adverte, quod ista ratio destruit fundamentum positionis Avicennae. Ipse enim, ut ex superioribus patet, voluit, quod alia potentia sensitiva esset apprehensiva, et alia esset conservativa, inquantum est in organo corporali; et ideo, quia intellectus est virtus apprehensiva et corporeum organum non habet, sibi non convenit conservare; per hanc autem rationem ostenditur, quod licet in parte sensitiva, alia ponatur potentia apprehensiva, et alia conservativa, in intellectu tamen oportet unam et eandem esse cui utrumque conveniat, et sic fundamentum illud Avicennae nullum est.

Quinto arg. — Et est contra *quartum dictum* Avicennae: — Si addiscere nihil aliud sit, quam hominem aptari ut uniatur intel-

ligentiae agenti, qui addiscit unam scientiam non magis addiscit illam quam aliam; quia secundum ipsum, intelligentia agens omnes influit scientias. Hoc autem constat esse falsum. Ergo etc.

Ultimo arguitur, quod haec opinio est contra mentem Aristotelis, qui III *De anima* (*text. comm. 6*) inquit, intellectum esse locum specierum, quod nihil aliud est dictum quam ipsum esse thesaurum illarum, ut verbis Avicennae utamur.

Item, quod quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per se ipsum, licet actu non intelligat.

Item, VIII *Physic, text. 32*, quod ante addiscere, homo indiget motore, per quem reducatur in actum, non autem post. Et sic apud Aristotelem remanent species in intellectu, dato quod non intelligat actu.

Quod etiam non sint in intellectu a substantia separata, secundum Aristotelem patet: quia III *De anima, text. 39*, dicit, quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem, sicut sensibilia ad sensum. Constat autem quod sensibilia causant species in sensum. Ergo oportet ut et phantasmata causent species in intellectum, et non intelligentia separata.

Quantum ad tertium: *Respondetur ad duas rationes* adductas per opinionem Avicennae.

Ad primam, cum arguebatur, quia quandiu formae apprehensae manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur; *respondetur,* quod istud est falsum. Sunt enim quandoque in actu perfecto in intellectu, et hoc est quando actu considerat intellectus. Quandoque vero, sunt in actu imperfecto medio modo, scilicet inter potentiam et actum, et hoc est quando intellectus actu non considerat.

Confirmatur ista responsio ex verbis Aristotelis III *De anima, text. 8*, ubi ponit, quod intellectus habens scientiam, est quidem sciens actu, et potest per seipsum operari, sed tamen est aliquo modo in potentia, licet non sicut ante addiscere vel invenire.

Attendendum, quod quia vidit Avicenna, apud Aristotelem non oportere alia ratione ponere species in sensu et intellectu nisi, ut sensus in actu, sit sensatum in actu, et intellectus in actu sit res intellecta in actu per ipsam speciem, putabat autem sensatum dici in actu cum actualiter sentitur, et intellectum esse actu, cum actu intelligitur; ideo concludebat, quod sensus in actu est sensatum ipsum cum sensatum actu sentitur, et similiter quod intellectus est idem cum re intellecta cum actu consideratur. Et quia non sentitur res nisi per actum sensus, et res non intelligitur nisi per actum intellectus, ideo sequebatur, quod intellectus non sit in actu per speciem intelligibilem nisi cum per ipsam actu intelligit; neque sensus per speciem sensibilem, nisi cum per ipsam sensibile sentit et cognoscit actu. Et sic, cessante actu cognitionis, cum secundum ipsum desineret potentia apprehensiva esse unum cum re apprehensa, desinebant species intelligibiles informare intellectum.

Sed ex responsione quam hic ponit S. Thomas, de mente Aristotelis, habetur, quod Avicenna deceptus est: quia nescivit distinguere de esse in actu perfecto, et de esse in actu imperfecto et habituali; sensatum enim et intellectum cum actu percipiuntur, sunt in actu perfecto; et sunt unum perfecte, secundum esse cognoscibile, cum sensu in actu et intellectu in actu; quia tunc sunt et ipsa in actu perfecto; quando autem non percipiuntur actu, sed habent species in sensu et intellectu, tunc sunt in actu cognoscibili imperfecto sicut sensus et intellectus sunt in actu imperfecto, et sic sunt unum imperfecte cum sensu in actu.

Ad secundam, cum adducebatur auctoritas Aristotelis dicentis, memoriam non esse in parte intellectiva; *respondetur negando consequentiam.* Licet enim memoria quae non est nisi praeteriti, ut praeteritum est, et per consequens non abstrahit a particularibus conditionibus, sit tantum in parte sensitiva, non autem in intellectiva, quae est universalium, non tamen excluditur quando intellectus fit conservativus specierum intelligibilium quae abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus.

« *Utrum memoria sit in parte intellectiva, vel sensitiva, et an et quomodo illa sit in anima separata.* »

Advertendum, ex doctrina S. Thomae, *1, p. q. 72, a. 6,* quod memoria dupliciter accipi potest: *Uno modo,* pro vi conservativa specierum dumtaxat, et sic invenitur in parte intellectiva, et non distinguitur ab intellectu realiter, sed ipse intellectus ut conservativus specierum intelligibilium dicitur memoria. *Alio modo,* ut est praeteriti ut praeteritum est, et sic non est in parte intellectiva; intellige, ut dicitur I, Parte *ibid. ad 2,* si praeteritio se teneat per se ex parte objecti, non autem si teneat se ex parte operationis; sic enim salvatur ratio memoriae, etiam in parte intellectiva, inquantum intelligit se prius intellexisse; sed est in sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium, et hanc distinctionem hic S. Thomas implicite in sua responsione ponit.

Sed occurrit **unum dubium:** In anima enim separata sunt tantum vires partis intellectivae; et tamen anima separata est cognoscitiva praeteriti, ut praeteritum est, alias, ut dicitur in quaest. *de anima, a. 2,* non recordaretur eorum quae gessit in vita, et sic periret conscientiae vermis; ergo in parte intellectiva oportet ponere memoriam quae est praeteriti, ut praeteritum est.

Ad hujus difficultatis evidentiam *considerandum* est; quod cum praeteritum, ut praeteritum, dicat esse sub determinato tempore, dicit aliquid sub conditione particularis. Et ideo, idem judicium est de anima quantum ad cognitionem praeteriti, ut praeteritum est, et quantum ad cognitionem particularium. Cum autem duo sint genera singularium, scilicet, singulare materiale, et singulare

immateriale; singulare immateriale non excluditur a cognitione intellectiva, sed tantum singulare materiale, ut inquit S. Thomas I. p., loco praeallegato, *ad 2,* ideo, secundum modum animae se habendi ad singulare materiale, dum est conjuncta aut separata, erit investigandum quomodo sit aut non sit memoria in parte intellectiva.

Sciendum ergo secundum doctrinam S. Thomae, quod anima conjuncta corpori quia intelligit per species a particularibus materialibus abstractas, quae non repraesentant nisi naturam universalem a materialibus abstractam, non potest directe intelligere singularia, sed intelligit ea tantum reflexe, dum reflectitur supra suam operationem, et principium operationis, atque super phantasma a quo species intelligibilis est causata; quae tamen reflexio compleri non potest, absque adjunctione virtutis cogitativae et imaginativae, quae sunt potentiae sensitivae; directe autem illa per sensitivas potentias cognoscit, inquantum in sensu recipitur similitudo repraesentativa naturae quantum ad conditiones individuales. Anima autem a corpore separata, praeter formas quas conjuncta corpori acquisivit, habet etiam species a divino lumine sibi influxas, similes speciebus quae sunt in mentibus angelicis, quae sunt repraesentativae non solum naturae universalis, sed etiam singularium, et conditionum particularium; et animae illa singularia dumtaxat repraesentant, ut dicitur *1, p. q. 89, a. 4,* ad quae habent aliquam determinatam habitudinem, vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem: haec enim omnia quodammodo reddunt animam dispositam ad formam intelligibilem ut repraesentet sibi haec singularia, aut illa; et ideo per illas species anima separata non solum directe universalia cognoscere potest, sed etiam particularia.

Ex quibus sequitur, quod in anima conjuncta, quantum ad partem intellectivam non est memoria per quam cognoscatur praeteritum, ut praeteritum est, quia species quae est in intellectu, non repraesentat conditiones particulares, sed tantum naturam universalem, sed bene quantum ad partem sensitivam est memoria talis, quia in illa recipitur species quae est repraesentativa rei singularis sub determinato loco, et determinato tempore. In anima autem separata, est quidem virtus receptiva speciei quae est repraesentativa singularis sub determinato tempore praeterito, quia species influxae hujusmodi singularia sub conditionibus particularibus repraesentant, sed tamen intellectus ipse in quo sunt hujusmodi species repraesentativae singularium prius cognitorum, non habet proprie rationem memoriae, secundum quod philosophi de memoria locuti sunt: quia non habet species quibus in hac vita illa erant cognita sub aliqua temporis differentia, cum nunquam illae fuerint in intellectu, sed tantum in potentia partis sensitivae, ut est ostensum. Memoria au-

tem proprie accepta, est potentia conservativa specierum, quibus aliqua prius cognita sunt, et est cognoscitiva praeteriti, ut praeteritum est, per species a sensibilibus acceptas, per quas illud cognitum fuit. Si tamen accipiatur memoria ut est cognoscitiva praeteriti, sub ratione praeteriti, per species influxas, non autem per species a sensibilibus acceptas, sic intellectus animae separatae, non autem animae conjunctae, quae hujusmodi species non habet, est memoria. Per illas enim cognoscit quae prius dum erat conjuncta, per potentias sensitivas cognoverat, et fortasse postquam actu illa cognovit aut etiam alia singularia, potest cessare illa actu cognoscere, et remanere in potentia habituali ad illa cognoscenda.

Patet itaque *primo,* quod quantum ad potentiam quae dicitur memoria distincta a potentia receptiva tantum specierum, et non conservativa, non est memoria in parte intellectiva, sed tantum in parte sensitiva: quia, ut superius est ostensum, in parte intellectiva eadem potentia est receptiva et conservativa specierum, licet in parte sensitiva distinguantur.

Patet *secundo*, quod quantum ad hanc proprietatem, quae est retinere et conservare species, invenitur memoria in parte intellectiva, tam in anima conjuncta quam in separata, cum ostensum sit superius quod species intelligibiles in intellectu conservantur.

Patet *tertio*, quod quantum ad proprietatem memoriae, quae est absolute cognoscere praeteritum, sub ratione praeteriti, per speciem existentem in ipsa potentia memorativa directe repraesentantem rem sub tempore praeterito, invenitur memoria intellectiva, non quidem in anima conjuncta corpori, sed in anima separata; quia species quae sunt in intellectu conjuncto corpori, sunt via sensuum acquisitae, et non sunt repraesentativae conditionum particularium, sed bene species influxae in animam separatam.

Patet *quarto*, quod quantum ad illam proprietatem memoriae, in qua proprie memoriae ratio apud philosophos consistit, quae est conservare species a sensibilibus acceptas, quibus praeteritum sub tempore praeterito fuit cognitum, non invenitur in parte intellectiva neque conjuncta, neque separata.

Unde *ad obiectionem* in principio factam, *negatur consequentia* de memoria proprie dicta quae in anima invenitur, ut est cognoscitiva per species a sensibus acquisitas. Non enim sufficit ad rationem memoriae proprie dictae, quod praeteritum sub ratione praeteriti cognoscatur, nec hoc intendit S. Thomas; sed requiritur quod per easdem species a sensibus acceptas cognoscatur, per quas prius cognoscebatur. Si autem intelligatur de memoria secundum quod per species influxas cognoscit illud quod in vita per sensus cognovit, sic *conceditur* in anima separata esse memoriam respectu praeteriti. — Nec hoc vult negare S. Thomas, sed illud negat tantum de potentia intellectiva, inquantum intelligit per species intelligibiles a sensibilibus acceptas, quia illis non cognoscit anima nec conjuncta

nec separata praeteritum sub ratione praeteriti, cum abstrahat ab omni temporis differentia, et esse praeteritum accidat naturae repraesentatae per speciem intelligibilem a sensibilibus abstractam ut sic.

CAPUT LXXV

SOLUTIO RATIONUM QUIBUS VIDETUR PROBARI UNITAS INTELLECTUS POSSIBILIS.

Postquam S. Thomas Commentatoris opinionem de unitate intellectus possibilis impugnavit, ad ejus nunc rationes vult respondere.

Prima autem ejus ratio erat: Quia si multiplicaretur secundum numerum, intellectus possibilis esset forma materialis, et per consequens non reciperet aliquid neque operaretur sine organo corporali; quod est contra naturam intellectus possibilis. — Probatur *consequentia*: quia omnis forma quae est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuatur per materiam: omnis autem forma individuata per materiam cujus est actus, est forma materialis; cum oporteat esse cujuslibet rei dependere ab eo a quo dependet individuatio ejus; eo quod principia individuantia sint de essentia hujus individui.

Respondetur, et dicitur *primo,* quod intellectus est unus specie et plures secundum numerum, ut non fiat vis in hoc, quod partes hominis non ponuntur in genere vel in specie secundum se, sed solum ut sunt principia totius.

Dicitur *secundo,* quod *consequentia* est *falsa*: accipiendo formam materialem pro forma dependente a materia secundum esse.

Dicitur *tertio,* ad probationem *consequentiae,* quod animae humanae, et per consequens, intellectus possibilis qui est potentia animae, individuantur secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata, sed ex hoc quod ad aliud et aliud corpus habitudinem habent.

« *Utrum animae intellectivae individuationis causa sit corpus.* »

Circa istam responsionem, multipliciter **dubitatur.** Non enim videtur argumento satisfacere.

Primo, quia videtur falsum individuationem animarum a corporibus non causari: — 1°) Tum, quia sicut in argumento tangebatur, principia individuantia sunt de essentia hujus individui, sicut principia communia sunt de essentia speciei: unaquaeque autem res a suis principiis essentialibus dependet et causatur: ergo individuatio animarum dependet et causatur a corpore per quod individuatur. — 2°) Tum quia habitudo animae ad corpus est habitudo

formae ad materiam: materia autem est causa formae, secundum genus causae materialis: ergo, si anima individuatur ex habitudine ad corpus, sequitur quod corpus sit causa animae, et individuationis ejus.

Secundo, quia videtur falsum quod animae per habitudinem ad corpora individuentur; substantia enim non individuatur nisi ex substantia, ut dicitur I. *Parte, q. 29. a. 1.* Sed ista habitudo animae ad corpus non est substantia: Ergo non individuatur ex ista habitudine.

Ad horum solutionem reminisci oportet, quae superius tacta sunt, Capite 18, ubi ostensum est, quomodo anima intellectiva non est forma a materia comprehensa, neque a materia dependens. Dictum est enim, quod licet anima intellectiva habeat esse in materia, non dependet tamen a materia, quia suum esse non est obligatum materiae, quasi indigeat a materia substentari, et sine ea esse non possit, sed separata a materia potest habere suum esse: et ideo dicebatur ibidem, quod materia non est causa animae intellectivae, in genere causae materialis, et quod de potentia materiae non educitur.

Ex his sequitur, quod materia non est causa individuationis animae, licet in materia individuationem habeat; sicut enim esse potest sine materia, et propter hoc non dependet, nec causatur a materia individuali secundum esse, ita separata a materia, individuali secundum esse, ita separata a materia suam individuationem retinet, et non indiget a materia individuali sustentari, quantum ad ejus individuationem. Atque idcirco non causatur ejus individuatio a materia, licet in materia individuali accipiat individuationem. Propter hoc bene inquit S. Thomas, et conformiter ad suam doctrinam, quod animae individuantur quidem secundum corpora, sed earum individuatio non causatur ex corporibus.

Unde, *ad primam* hujus *improbationem* dicitur, quod si per individuum intelligatur compositum ex materia et forma, cum duo concurrant (ut in I Lib. c. 21 est ostensum) ad individuationem, scilicet, materia, et quantitas, non eodem modo dicitur utrumque de essentia individui, sed materia dicitur de essentia, tanquam ejus essentiam constituens, quantitas autem, quia ponitur in ejus diffinitione tanquam determinativum essentiae. Quomodocunque autem haec sint de essentia individui, non sunt tamen causa individuationis suppositi et individui humani, quantum ad esse, licet materia sit ejus causa, quantum ad ipsam essentiam, eo modo qua pars est causa totius. Non enim causant esse illius suppositi, cum sit tantum ab extrinseco, sicut et anima intellectiva. — Si autem nomine individui accipiatus ipsa anima individua quae est haec et singularis, sic neque materia, neque quantitas est de essentia animae, quasi ipsum corpus, animae essentiam constituat, sed tantum quia in ejus diffinitione ponitur. Omne enim quod

ponitur in diffinitione alicujus, potest dici largo modo de ipsius essentia: nam sicut anima secundum essentiam suam habet habitudinem ad corpus, inquantum hoc est ei essentiale, quod sit forma corporis, ut dicitur *de spirit. creat. a. 9, ad 4,* ita haec anima inquantum est haec anima, habet habitudinem ad hoc corpus, et hoc corpus in ejus diffinitione ponitur; sed licet hoc corpus, hoc modo sit de essentia hujus animae, non oportet tamen, ut sit causa ejus individuationis, sicut non est causa esse ipsius: sicut licet simile dicat habitudinem ad aliud simile, non tamen aliud simile est causa ejus in aliquo genere causae. Et sic oportet distingui animas materialiter secundum corporum distinctionem, inquantum anima ad corpus habitudinem naturalem habet, et illi oportet eam esse proportionatam, et coaptatam, ut inferius dicetur cap. 81; non tamen corpus est causa individuationis animae, neque multitudo corporum est causa multitudinis animarum.

Ex quibus patet, quod *minor propositio* assumpta, habet veritatem de eo, quod est de essentia alicujus, tanquam ejus essentiam constituens, quantum quidem ad essentiam quam constituit, non autem universaliter quantum ad ejus esse, quia ut est ostensum (cap. 68) materia individui humani est quidem causa essentiae ejus, inquantum est pars, non est tamen causa esse, cum esse ejus non sit eductum de potentia materiae. — Non est autem vere universaliter dicta propositio, de eo quod dicitur de essentia rei, quia ejus diffinitionem aliquo modo ingreditur, quomodo diximus corpus esse de essentia animae.

Ad secundam improbationem dictae propositionis, dicitur, quod utique habitudo animae ad corpus, est habitudo formae ad materiam, sed *minor* propositio est *falsa,* si universaliter intelligatur de omni forma, quia materia non est causa nisi illius formae, quae de ejus potentia educitur: illius autem formae quae de ejus potentia non educitur, licet sit receptiva, non tamen est causa. Unde, cum dicitur, quod forma individuatur per materiam individualem, ly, *per,* non dicit causalitatem, sed habitudinem materiae tantum in quo accipit individuationem, si sit sermo de anima intellectiva. Si autem de aliis formis sit sermo, dicit habitudinem causae: quia aliae formae quae sunt in materia, educuntur de potentia materiae, et sic materia est illis simpliciter causa essendi.

Quod *si instetur* sic: Causalitas materiae nihil aliud est quam recipere formam: ergo materia est causa omnis formae receptae in ipsa:

Respondetur, quod causalitas materiae non est recipere absolute, sed recipere formam de ejus potentia eductam; et recipere per modum sustentantis, quod est sic recipere formam, ut sine materia esse non possit. Unde S. Thomas loquens de causalitate formae et materiae in V *Metaph., Cap. de Causa,* (*Lect. 2. sup. text.*

2) inquit quod; forma est causa materiae, inquantum dat ei esse actu,materia vero formae, inquantum sustentat ipsam.

Attendendum autem, quod ibidem dicitur, quod materia quandoque est formae causa essendi, secundum quod est forma huius habens esse, scilicet in hoc, quod est esse causam essendi secundum quid, et sustentare ipsam secundum quid, sicut se habet corpus hamanum ad animam rationalem. Ex his enim habetur, quod materia non est absolute et simpliciter causa animae intellectivae tanquam simpliciter ipsam sustentans, ita quod non possit absolute esse nisi in materia, cum separata a materia habeat esse, sed bene est causa essendi animae secundum quid, inquantum est causa, quod sit forma hujus, habens esse in hoc individuo. Quantum ad hoc enim materia sustentat animam, quia non potest esse forma in actu hujus individui, puta Sortis, habens esse in ipso tanquam pars ejus, nisi sit in materia: separata enim a materia, licet habeat esse, non tamen habet esse in Sorte.

Et sic patet, quomodo intelligendum sit, quod inquit S. Thomas: *Animam intellectivam non dependere a materia secundum esse.* Intelligitur enim, quod non dependet a materia *simpliciter*, sed bene *secundum quid* potest dependere. Et quia individuatio animae concomitatur ejus esse, possumus dicere hanc esse mentem S. Thomae, quod materia signata, non est quidem causa individuationis animae intellectivae *simpliciter*, sed bene est causa individuationis *secundum quid*, inquantum est causa ejus, ut est forma hujus in ipso exsistens. Et sic etiam intelligi potest, cum dicitur materiam sub quantitate esse principium individuationis. Licet enim in aliis sit causa individuationis *simpliciter*, in anima tamen intellectiva est principium *secundum quid*, et principium sine quo non individuatur.

Ad secundum: — Dicitur *primo*, quod individuum substanstantiae *dupliciter* considerari potest: *Uno modo*, inquantum est incommunicabile. *Alio modo*, inquantum est hoc signatum distinctum ab omnibus aliis individuis ejusdem speciei. Quod ergo inquit S. Thomas, quoniam individuatur substantia per se ipsam, intelligendum est quantum ad primam conditionem individui; est enim incommunicabilis per materiam quae est ultimum subiectum: materia autem est substantia. Quantum autem ad secundam conditionem individuatur per quantitatem quae est accidens. — Sunt et aliae interpretationes istius propositionis ab aliis positae, quas ego non reprobo; in illis vide.

Dicitur *secundo*, quod non ideo dicit S. Thomas, hanc animam differre ab illa ex hoc solo, quod ad aliud corpus habitudinem habet, quasi habitudo ad corpus sit simpliciter causa individuationis, sed quia est conditio sine qua non individuatur. Non enim esset haec anima nisi esset huic corpori essentialiter coaptata; et sic etiam possumus dicere quod materia individualis est causa sine

qua non individuatur anima intellectiva, non autem est causa simpliciter ipsam individuationem in anima causans.

Secunda ratio Averrois erat: Multiplicatur intellectus secundum numerum. Ergo et species intelligibiles multiplicantur secundum numerum. Ergo sunt formae individuales. Ergo non sunt intelligibiles actu. Hoc est falsum. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia proprium subiectum specierum intelligibilium est intellectus. — *Secunda* quoque probatur: quia formae quae sunt eaedem secundum speciem, et diversae secundum numerum sunt formae individuales. — *Tertia* etiam probatur: quia intelligibilia sunt universalia, non autem particularia.

Respondetur, et dicitur *primo,* quod procedit ratio ex falso fundamento, scilicet, quod species intelligibilis sit id quod intelligitur, et non tantum quo intelligitur, cum tamen sit quo intelligitur, sicut species coloris in oculo est id quo videmus, non autem quod intelligitur. Quia id quod intelligitur est ipsa ratio rerum exsistentium extra animam, id est, ipsa natura objecta intellectui, quae est in singularibus; alias cum omnes scientiae et artes cum sint de iis quae intelliguntur, essent de speciebus quae sunt in intellectu, et non tantum naturalis ac metaphysica.

Dicitur *secundo,* quod non oportet esse unam numero speciem intelligibilem hujus intelligentis et illius, quia sequeretur, unum esse intelligere numero hujus et illius intelligentis; cum operatio sequatur formam quae est principium operationis: Et ideo falsitas *primi consequentis* in ratione subintellecta *negatur.*

Dicitur *tertio,* quod non sequitur si species intelligibiles sunt plures numero, et eaedem secundum speciem, quod non sint intelligibiles actu; sed tantum potentia, sicut alia individua; quia esse individuum non repugnat ei quod est esse intelligibile actu; intellectus enim possibilis et agens, si ponantur separata, erunt individua, et tamen sunt intelligibilia. Sed materialitas est id quod repugnat intelligibilitati, species autem intelligibiles sunt immateriales, quia non individuantur per materiam sed per intellectum possibilem, qui est immaterialis. Unde *ultima consequentia negatur.*

Dicitur *quarto,* quod nihil refert ad hoc quod species receptae in intellectu sint intelligibiles actu, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus, aut plures; quia eodem modo individuantur per intellectum sive sit unus, sive plures sint, licet non eodem modo multiplicentur in eadem specie, sicut et in rebus sensibilibus. Ita individua quae sunt unica in una specie, ut hic sol, et haec luna, non sunt actu intelligibilia, sicut quae sunt multa in una specie, ut equi vel homines. Et sic patet, quod ista ratio ita concludit contra ponentem unum intellectum tantum, sicut contra ponentem plures intellectus.

Dicitur *quinto,* quod nec etiam multiplicatio intellectus possibilis est causa multiplicitatis specierum, ut prima consequentia videtur supponere. Quia etiam apud Commentatorem ponentem plures substantias intelligibiles, in quarum ordine intellectus est ultimus, aliquae superiorum substantiarum eadem cognoscunt quae intellectus possibilis; cum in motoribus orbium, secundum ipsum, sint formae eorum quae causantur per orbis motum; et sic formae intelligibiles multiplicantur ad multiplicationem intellectuum, non autem ad multiplicationem intellectus possibilis.

« *An id quod intelligitur sit species intelligibilis, vel res extra intellectum.* »

Sed contra hanc responsionem posset *multipliciter instari.*

Primo, contra *primum dictum,* probando quod species sit id quod intelligitur, non autem res extra intellectum, ut dicebatur ibidem: Scientiae enim sunt de universalibus. Si ergo res quae intelligitur est res extra animam, sequitur quod universalia sint extra animam et sic erit opinio Platonis vera.

Respondetur, quod universalia sunt quidem extra animam, non tamen per se subsistentia, ut Plato posuit, sed in singularibus; et intellectus illa intelligit, inquantum intelligit naturam generis et speciei, non intelligendo principia individuantia; quod contingit, quia species intelligibilis est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiae, quibus aliquid individuatur.

Si autem *contra* hoc *instetur*, quod ad veram cognitionem requiritur ut cognitio rei respondeat; ergo si natura extra intellectum est singularis, oportet ut extra intellectum cognoscatur singularis:

Dicitur, quod utique oportet cognitionem rei respondere, non tamen oportet ut idem sit modus cognitionis et rei; quia ea quae sunt conjuncta in re, interdum divisim cognoscuntur, ut patet de albedine et dulcedine, quando una res est simul alba, et dulcis; et de linea ac materia sensibili, quorum unum absque altero cognosci potest. Et sic licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in individuis, tamen intellectus illa intelligit, non intelligendo principia individuantia. Unde *negatur* illa *consequentia.*

Secundo, posset instari contra *secundum dictum,* probando, quod oportet esse unam numero speciem hujus et illius intelligentis respectu ejusdem intellecti: quia tunc non esset unum intellectum, cum species sit ipsum intellectum in actu.

Respondetur *negando consequentiam.* Ad hoc enim ut sit unum intellectum a multis, ex parte rei quae terminat cognitionem, non oportet esse unam speciem, cum scilicet ipsa non sit ipsum quod intelligitur, sed ejus similitudo; sed oportet quod si tunius et ejusdem similitudo in illis: hoc autem est possibile si species intel-

ligibiles sint numero diversae, nihil enim prohibet unius et ejusdem rei fieri plures similitudines differentes.

Posset ultimo, aliquis quaerere: *Utrum species intelligibiles ita sint praecise quo aliquid intelligitur, quod ipsae nullo modo intelligantur:*

Respondet S. Thomas, quod utique intelliguntur, sed per reflexionem, sicut et ipsum intelligere, et quantum ad cognitionem ejus in singulari, et quantum ad ejus cognitionem in universali, id est, quantum ad cognitionem *an est*, dum cognoscit se habere speciem; et quantum ad cognitionem *quid est*, cognoscendo naturam ipsius.

Circa illud dictum in principio responsionis quod: *Tantum naturalis et metaphysicus considerat de speciebus intelligibilibus;* considerandum, quod licet uterque illorum de ipsis speciebus consideret, hoc tamen non est eodem modo. Nam naturalis de ipsis considerat inquantum in phantasmatibus fundantur, et a rebus naturalibus causantur, et eo modo quo considerat de intellectu; inquantum scilicet, sunt aliquid animae intellectivae quae est forma naturalis utpote propriae formae intellectus possibilis exsistentes. Metaphysicus autem de ipsis considerat, et inquantum quaedam entia sunt, et inquantum sunt immateriales, sicut et de intellectu possibili inquantum immaterialis est, considerat.

Circa responsionem *ad primam instantiam,* — cum dicitur quod: *Ratio quare intellectus cognoscit naturam generis et speciei denudatam a principiis individuantibus, est conditio speciei intelligibilis in ipso receptae, quae est immaterialis effecta per intellectum agentem*; — *Advertendum,* quod abstractio speciei a materia et conditionibus materiae secundum suum esse dat speciei, ut naturam cujus est similitudo, immaterialiter, hoc est, absque materialibus conditionibus repraesentet; et quia intellectus fertur in objectum ut sibi per similitudinem ejus in se exsistentem repraesentatur, sicut et omnis alia potentia cognoscitiva, ideo per ipsam speciem naturam absque materialibus conditionibus apprehendit.

Sed, attendenda sunt verba S. Thomae, non enim inquit, intellectum intelligere naturam absque conditionibus materialibus, quia *species est immaterialis;* quasi immaterialitas speciei sit ratio quare repraesentet naturam absque materialibus conditionibus; hoc enim non est verum in doctrina ejus, quum ponat species quae sunt in mente angelica, repraesentare non tantum naturam speciei, sed et conditiones individuales, et tamen constat quod sunt immateriales; sed inquit illud evenire, quia *est effecta immaterialis per intellectum agentem, utpote abstracta,* etc. Non enim quia est immaterialis absolute, sed quia per intellectum agentem abstrahitur a phantasmatibus et per ipsum sic eam abstrahentem fit immaterialis, ideo sic repraesentat; sicut enim per intellectum agentem abstrahitur, ita repraesentat. Hoc autem non convenit speciebus

quae sunt in mente angelica, sed tantum speciebus intellectus nostri.

In eadem responsione. — cum dicitur quod: *Quamvis ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet ut idem sit modus cognitionis et rei*; — *Considerandum*, quod S. Thomas dat intelligere distinctionem quam ponit *1, p. q. 85, a. 1, ad 1,* et alibi, scilicet, quod modus cognoscendi *dupliciter* potest accipi, scilicet, *ex parte rei* cognitae, et *ex parte cognoscentis*; modum cognitionis *ex parte rei* cognitae, oportet proportionari modo ipsius rei cognitae, ut scilicet cognoscatur res sicut est, et si aliter cognoscitur quam sit, non est vera cognitio rei; modum autem se tenentem *ex parte cognoscentis*, non oportet proportionari modo rei cognitae, quia intellectus immaterialiter cognoscit quae habent esse materiale; et quae conjuncta sunt secundum esse, divisim et separatim intelligit. Primum significavit cum dixit; *necesse est ad veritatem cognitionis ut cognitio rei respondeat*. Secundum vero cum dixit: *non tamen oportet ut idem sit modus cognitionis et rei.*

Sed occurrit **dubium:** Quia si modus cognitionis se tenens ex parte rei, debet proportionari modo rei intellectae, si res intellecta sit secundum esse conjuncta conditionibus individualibus, necesse erit ut cognoscatur illis conditionibus conjuncta, non autem absque conditionibus individualibus; et si intelligitur absque illis conditionibus, sequitur, quod sine illis sit in re. Et sic non videtur S. Thomas satisfacere instantiae adductae; adhuc enim relinquitur: aut ut res intellecta, non sit res extra animam, cum intellectum sit universale: aut, ut universalia sint extra singularia.

Respondetur, quod modus cognitionis se tenens ex parte cognoscentis, ut hic sumitur, est modus cognoscendi secundum quod cognoscenti per speciem repraesentatur; et hoc est cognoscere simplici apprehensione. Et quia id quod est alteri conjunctum secundum se, contingit absque alio cui conjungitur repraesentari: sicut species coloris in oculo exsistens repraesentat colorem pomi, non autem ejus dulcedinem; et species intellectus repraesentat naturam non repraesentando principia individuantia quibus conjungitur, ideo contingit, ut cognoscens unum absque alio apprehendat; et sic alius est modus cognitionis, et alius modus rei cognitae absolute sumptae ut est extra animam. — Per modum autem cognitionis ex parte rei cognitae, intelligitur modus cognoscendi secundum quod apprehenditur aliquid esse in re, et hoc est cognoscere per secundam operationem intellectus quae terminatur ad esse rei, dum intellectus dicit aliquid esse vel non esse; et tunc oportet modum cognitionis proportionari modo rei cognitae, ut dicat esse quod est, et non esse quod non est, et sic oportet ut dicat speciem esse in individuis, si debet esse verus, si enim diceret ipsam non esse in individuis, falsum diceret, et falsum cognosceret.

Unde, *ad argumentum negatur consequentia*, si consequens intelligatur de cognitione quae est simplex apprehensio; quia transitur a modo se tenente ex parte rei cognitae, ad modum se tenentem ex parte cognoscentis. — Si autem intelligatur de cognitione quae est compositio et divisio, *conceditur prima consequentia*: oportet enim ut intellectus intelligat naturam esse conjunctam conditionibus individualibus sicut est in **re**, et si aliter judicaret esset falsus: Sed *negatur ultima consequentia*: non enim dicimus quod universalia intelligantur abstracta a singularibus per secundam operationem intellectus, quod est intelligere ipsa non esse in singularibus, sed tantum per primam operationem intellectus, quod est apprehendere naturam non consideratis individualibus conditionibus; et sic universalia ipsa sunt quae intelliguntur, non autem species quae sunt in intellectu.

Tertia ratio Averrois erat: Magister scientiam quam habet, eandem numero transfundit discipulo. Ergo utriusque est unus intellectus. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia si transfunderet eandem tantum secundum speciem, tunc causaret scientiam in discipulo, sicut causat formam suam in aliquo generando sibi simile, quod pertinet ad agentia materialia.

Ad hanc rationem dat S, Thomas pulchram et longam responsionem; sed summatim, quantum ad argumentum sufficit,

Dicitur *primo*, quod *antecedens* est verum de scientia quantum ad id quod scitur, sic enim est una numero in magistro et in discipulo; non autem quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum habitum scientiae, in quo videlicet sensu, hic accipi debet. — Ad ejus probationem, *negatur consequentia:* quia magister causat scientiam in discipulo non per modum agentis, naturaliter reducentis materiam de potentia in actum suae formae, sed per modum artis. Unde et ad hoc datur ab Aristotele ars demonstrativa: demonstratio enim est Syllogismus faciens scire. (*Poster.* I, *text. comm. 5*).

Dicitur *secundo,* ad maiorem declarationem responsionis, quod cum *duplex* sit ars: *Una* scilicet, in cuius materia nullum est principium agens ad effectum artis producendum, ut ars aedificativa. *Alia*, in cuius materia est principium productivum effectus artis, sicut medicativa. Cum dictum est magistrum causare scientiam per modum artis, accipitur ars secundo modo, non autem primo modo: quia in eo qui docetur est principium activum ad scientiam, scilicet intellectus et prima principia quae naturaliter intelliguntur. Et ideo sicut medicus sanando est minister naturae, ita magister docet ministerium exhibendo, Deus autem interius operando; quia videlicet, Deus est causa naturalis luminis intellectus quo homo in seipso scientiam causat.

Dicitur *tertio,* quod haec ratio non est ad propositum secundum

ipsius Commentatoris positionem; quia cum ipse ponat habitum scientiarum in intellectu passivo, unitas intellectus possibilis nihil facit ad unitatem numeralem scientiae magistri et discipuli, cum intellectum passivum constet non esse eundem in diversis, sed supple: oporteret concludere esse unum intellectum passivum in omnibus, quod nihil ad propositum pertinet.

« *Quaenam differentia sit inter agens naturale et artificiale.* »

Circa *differentiam inter agens naturale et artem,* positam a S. Thoma, intelligendum, quod ista differentia *dupliciter* accipi potest: *Uno modo*, quantum ad modum agendi, quia scilicet agens naturale agit naturaliter, id est, ex inclinatione propriae formae naturalis; agens vero per artem, agit a proposito, et hic proprie est intellectus a S. Thoma intentus: ex hoc enim optime patet quod magister non agit modo rerum materialium, quae naturaliter agunt, ut ratio deducebat. *Alio modo*, accipi potest quantum ad formam productam, quasi videlicet agens naturale agat producendo formam similem formae agentis reducendo materiam de potentia in actum suae formae, non autem agens artificiale: et sic non accipit hoc loco S. Thomas differentiam positam.

Sed tamen, licet si diligenter verba et propositum eius consideretur, primus tantum sensus hujus differentiae sit ab eo intentus, quia tamen aliquis posset aexistimare etiam secundum sensum esse ab ipso intentum propter aliquam eius veritatem; ad eius evidentiam *considerandum*, quod ista differentia ad hunc secundum sensum habet quidem veritatem loquendo de forma quantum ad eundem modum essendi: Agens enim naturale producit formam similem suae formae et quantum ad ipsam rationem formae, et quantum ad eundem modum essendi, praesertim agens univocum. Agens autem artificiale licet producat formam similem suae formae, secundum ipsam formae rationem, non tamen secundum eundem modum essendi, ut dicitur *1, p. q. 15, a. 1;* et *de pot., q. 7, a. 1, ad 8*; cum forma producta habeat esse materiale extra intellectum, in intellectu autem habeat esse immateriale et intelligibile. – Non tamen habet veritatem universaliter de forma quantum ad ipsam rationem formae. Nam non est verum de agente artificiali in cuius materia nullum est principium activum, quod non educat materiam in actum suae formae per quam agit, cum videamus domificatorem in materiam introducere formam domus; in materiam ejusdem rationis cum domo existente in ejus intellectu, licet non ejusdem modi essendi. Est autem verum de artifice in cuius materia est principium agens ad effectum artis producendum. Hoc enim commune omni est actioni, quod effectus assimilatur suae causae principali quantum ad formam non autem oportet ut assimiletur instrumento aut ministro, eo quod agens principale agat per virtutem suae formae, non autem agens

instrumentale, ut dicitur *3, p. q. 62, a. 1.* et *de malo q. 4, a. 1, ad 15, et 16.* Et ideo agens principale agendo educit materiam de potentia ad actum suae formae; agens autem instrumentale ut sic, non educit materiam ad actum propriae formae, sed cooperatur agenti principali ad inductionem formae illius in materiam.

Cum ergo et ars, in cuius materia non est principium activum ad effectum artis producendum, habeat rationem principalis agentis sicut et agens naturale; ideo sicut agens naturale agit ad similitudinem suae formae in materia producendam, ita et talis artifex. Et ideo S. Thomas in quaestionibus *de verit. q. 11, a. 1,* universaliter et absque distinctione inquit quod: « quando aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum. » Ars autem in cuius materia est principium activum ad effectum artis producendum, cum comparetur ad illud principium quod est in materia, sicut instrumentum et sicut minister ad principale agens, non educit materiam de potentia in actum ipsius artis; sed ministerialiter operatur ad hoc ut explicetur in actu quod virtute in principali agente continetur; sicut ars medicativa ministra est ad hoc ut in corpus introducatur sanitas quae continetur virtualiter in virtute sanativa in animali exsistente, et similiter magister per suam scientiam non agit ad introductionem suae scientiae in discipulum, sed est minister ad hoc quod scientiam, quae virtute continetur in intellectu discipuli et principiis ab eo naturaliter notis, ipse in seipso causet; et ideo proponit sibi propositionem, et ordinem propositionum tanquam instrumenta quibus in seipso habitum scientiae causare possit, proponit etiam exempla quibus possit causare phantasmata necessaria ad intelligendum.

Sed occurrit **dubium.** Nam scientia discipuli de uno scibili est ejusdem speciei cum scientia magistri de eodem scibili, unde in quaest. *de verit.* ubi supra, *a. 1, ad 6,* dicitur, quod per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quae est in magistro educta de potentia in actum. Ergo magister docendo illam scientiam educit discipulum de potentia in actum suae formae; non enim alia ratione dicitur ignis educere materiam de potentia in actum suae formae, nisi quia in materia producit formam ejusdem speciei, cum forma quam habet.

Respondetur, quod *agens educere materiam de potentia in actum propriae formae,* contingit *dupliciter*: *Uno modo,* quia forma sua est principium activum formale quo formam producit in materia similem suae formae, ipsam formam attingendo sua actione. *Alio modo,* quia ministrat alicui instrumenta quibus illud producat formam similem formae ipsius ministrantis; seu quomodocunque modo juvat aliud ad productionem illius formae, ipsum tamen sua actione non attingit formam. Magister ergo non educit materiam sive intellectum discipuli in actum propriae formae, et propriae scientiae primo modo, cum scientia inquantum hujusmodi,

non habeat rationem causae, ut dicitur *1, sent. dist. 38, a. 1,* et *1, p. q. 117, a. 1, ad 2,* sed secundo modo tantum; inquantum per scientiam novit magister quas propositiones, quas demonstrationes, quaeve exempla debeat discipulo proponere, quibus juvari possit ad causandam scientiam in seipso. Et ideo docens non dicitur educere discipulum de potentia in actum suae formae, nisi secundo modo: sicut si homo calidus juvaret ad introductionem caloris in ligno, illi ignem approximando, diceretur causare ministerialiter calorem ejusdem speciei cum calore quem habet; tamen calor suus non esset principium formale quo lignum calefaceret. Propositio autem S. Thomae intelligenda est primo modo, non autem secundo modo; ideo ratio non sequitur.

Differentia ergo illa posita, inter agens naturale et artificiale, juxta secundam interpretationem, scilicet, quod agens naturale educit materiam de potentia in actum suae formae, non autem agens artificiale, est universaliter vera de forma quantum ad eundem essendi modum; quantum autem ad ipsam formae rationem, est vera comparando agens naturale ad illud tantum agens artificiale, in cujus materia est principium activum ad productionem formae, cujusmodi agens est magister de quo in proposito est sermo, non autem universaliter comparando ad agens artificiale. Veruntamen, ut diximus, prima interpretatio magis est ad propositum S. Thomae.

Circa illam propositionem: *In eo qui docetur est principium activum ad scientiam, scilicet intellectus et ea quae naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia*; advertendum quod ex hoc modo loquendi quo distinguitur principium exsistens in eo qui docetur, in intellectum et prima principia naturaliter nota, dat intelligere S. Thomas intellectum esse distinctum ab habitu principiorum primorum, et non esse idem cum lumine intellectus agentis, ut quidam volunt; id quod manifestius dicit in *1-2, q. 53, a. 1,* ubi ait, quod: « si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens, hujusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium, quam practicorum. » Et idcirco, quum inquit aliquando S. Thomas, quoniam prima principia cognoscuntur naturali lumine intellectus agentis, non est sic intelligendum quasi ipsa virtus intellectus agentis sit habitus primorum principiorum, sed quia ille habitus non fit in nobis per discursum et argumentationem sicut habitus scientiarum, sed immediate ab ipso intellectu agente in intellectu possibili causatur.

Occurrit autem **dubium** circa primum dictum in responsione, ubi dicitur quod: *Eadem numero scientia est in discipulo et magistro quantum ad id quod scitur.* Hoc enim non videtur verum esse, quia quod scitur, non est unum numero, sed unum specie, aut genere, aut analogia.

Respondetur, quod unum numero *dupliciter* potest accipi: scilicet *positive*, quia videlicet est quoddam in se singulare et individuum; et *negative*, quia scilicet non est divisum in multa secundum numerum. Primo modo, non dicitur id quod scitur esse unum numero, sed secundo modo. Natura enim universalis a conditionibus individualibus abstracta, quomodo habet rationem sciti, non est divisa in plura secundum numerum, cum abstrahat ab omnibus principiis ipsam dividentibus, sed est una; et sic dicitur scientia magistri et discipuli esse una numero ex parte sciti, quia videlicet id quod utraque scientia scitur, non est ut sic, divisum et multiplicatum numeraliter.

Multa adduci potuissent ad hujus capitis explanationem, sed quoniam ea a S. Thoma in aliis locis sunt plenissime explicata, ea, brevitati studens, de industria praeterivi.

CAPUT LXXVI.

QUOD INTELLECTUS AGENS NON SIT SUBSTANTIA SEPARATA, SED ALIQUID ANIMÆ.

Postquam ostendit S. Thomas, intellectum possibilem non esse substantiam separatam, neque esse unum in omnibus, nunc idem vult de intellectu agente demonstrare.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo* enim ostendit, ipsum non esse substantiam separatam, sed esse aliquid animae. *Secundo* declarat, quomodo non est impossibile ipsum cum intellectu [possibili in una substantia animae convenire, *Cap. sequenti*. *Tertio* ostendit, hoc secundum mentem Aristotelis esse, *Capitulo 78.*

Quantum ad primum: *Sciendum*, - ut dicitur in quaest. *de anima*, *a. 5*, - quod intellectum agentem esse unum et separatum, videtur plus rationis habere, quam si hoc de intellectu possibili ponatur; quia invenitur agens separatum ab iis quae reducit in actum: id autem per quod aliquid est in potentia, videtur esse intrinsecum, et ideo plures posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, quam intellectum possibilem. Propter hoc ponit S. Thomas, quod praeter Averroem, etiam Alexander et Avicenna posuerunt intellectum agentem esse unum omnium. Contra quam opinionem arguitur probando quod intellectus agens sit aliquid animae nostrae. Et,

Arguitur primo sic: Agens et patiens oportet esse proportionata. Ergo unicuique passivo correspondet proprium activum. Ergo si intellectus possibilis est aliquid animae multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut est ostensum (*c, 73*), intellectus agens erit hujusmodi. - Probatur *ultima consequentia*: quia

intellectus possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ejus, cum se habeat intellectus agens ad ipsum sicut ars ad materiam, ut dicitur III *de anima,* (*text. comm.* 17).

Adverte, quod, antecedens intelligendum est de agente proximo, non autem de agente remoto; oportet enim agens remotum proportionari secundum adaequationem cuilibet recipienti; quia unum agens remotum potest agere in multa recipientia, sed bene agens proixmum proportionatum esse oportet. Videmus enim in rebus naturalibus omni effectui, praesertim in rebus perfectis, correspondere proprium agens; non producitur enim rosa nisi a rosa, et equus nonnisi ab equo producitur; et sic propriae materiae receptivae formae rosae, et propriae materiae receptivae formae equi, correspondent propria agentia. Intellectus autem agens ponitur tanquam proximum agens respectu intellectus possibilis, ideo illa proportionata sint, oportet.

Adverte etiam, quod intellectus agens dicitur ab Aristotele comparari ad intellectum possibilem ut ars ad materiam; quia sicut ars principaliter operans reducit quidem materiam de potentia in actum formae artis, non autem ad formam naturalem ipsius operantis per artem, (domificator enim sua arte producit formam domus in materia, non autem suam formam qua est homo) ita intellectus agens in intellectum possibilem introducit species intelligibiles rerum naturalium, et reducit ipsum de potentia in actum illarum rerum, non autem suam formam, secundum quam est intellectus agens, in ipsum introducit.

(**Dubium**) Sed videtur haec ratio non concludere: Diceretur enim, quod licet intellectui possibili correspondeat intellectus agens, tanquam proprium activum et sit unius speciei, sicut omnis intellectus possibilis est unius speciei, non tamen oportet ut uni intellectui possibili secundum numerum, correspondeat unus numero intellectus agens; cum videamus unum numero agens in plura passiva posse agere, sicut unus ignis numero, potest multa ligna comburere, et una arte domificativa possunt multae materiae transmutari ad formam domus. Dato etiam quod oporteret tot numero esse intellectus agentes, quot sunt intellectus possibiles, non tamen sequitur, si intellectus possibilis est aliquid animae humanae, quod et intellectus agens sit aliquid animae. Non enim oportet ut agens in eadem essentia numero, radicetur cum patiente, cum videamus in naturalibus, agens esse a patiente omnino secundum suam substantiam separatum, sicut ignis a ligno.

Respondetur et: — Dicitur *primo,* quod non omnes quidem rationes hic adductae a S. Thoma, sunt tanquam demonstrationes accipiendae, sed aliquae sunt probabiles et persuasivae: unde non oportet in omnibus conari ad hoc ut demonstretur eas de necessitate

concludere; enitar tamen, quantum fieri poterit, ostendere quod efficaces sint non parvique momenti.

Dicitur *secundo,* quod propositio assumpta pro fundamento rationis, scilicet: *Unicuique passivo correspondet proprium activum*; intelligenda est de passivo naturali, et de identitate generis et ordinis: oportet enim ut passivo naturaliter motivo ab aliquo, correspondeat tanquam proprium agens et materiale, aliquod agens quod sit eiusdem generis cum ipso, praesertim in rebus perfectis, ut inferius habetur. (*cap. seq. et* 78) Propterea dicitur in VII *Metaph.* quod res materiales non possunt a formis separatis tanquam a propriis activis produci, cum sint alterius ordinis ab ipsis, et alterius generis. Si ergo intellectus agens comparatur ad possibilem sicut naturale et proprium agens, necesse est, ut sint ejusdem generis et ordinis: et ideo, si intellectus est, accidens animae, aut forma corporis, si ab ipsa anima non distinguatur, (hoc enim nihil ad propositum refert) et per consequens multiplicatur ad multiplicationem hominum, necesse est, ut et intellectus agens sit accidens animae aut forma corporis, et ad multiplicationem hominum multiplicetur; et sic non erit substantia una separata.

Unde ad obiecta patet, quod non sunt contra mentem rationis: non enim vult concludere S. Thomas per hanc rationem primo, quod unicuique intellectui possibili correspondeat unus numero intellectus agens, ut objectio supponit, nec quod in eadem numero essentia animae oporteat de necessitate esse intellectum possibilem et agentem a quo ille movetur, sed hoc solum, quod non est substantia separata tanquam unus intellectus agens omnium hominum quod juxta declarationem factam, optime concluditur. Quo quidem existente, considerato modo agendi intellectus agentis, et necessitate ipsius, consequenter convenientius est dicere, quod intellectus possibilis unius hominis moveatur ab intellectu agente existente in ipso homine, quam quod moveatur ab intellectu agente in alio homine existente, ut per alias rationes inferius ostendetur.

Si autem contra rationis declarationem instetur, quia inquit S. Thomas, de mente Aristotelis, *intellectum agentem ad possibilem comparari sicut artem ad materiam*; non oportet autem artem esse ejusdem generis et ordinis cum materia artis, cum ars habeat esse immateriale, non autem materia; et sic videtur declaratio fundamenti rationis non esse secundum intentionem S. Thomae:

Dicitur, quod illa comparatio quantum ad aliquid vera est, quantum autem ad aliquid non habet veritatem, sicut et in omni alia comparatione accidit. Se habet enim intellectus agens ad possibilem sicut ars ad materiam, inquantum non producit formam suae speciei in intellectu possibili, sed tantum formam rerum materialium; non enim causat alium intellectum agentem in intellectu possibili, sed species intelligibiles, quae sunt rerum materialium formae: sic enim et artifex non causat suam formam et suam speciem, qua est in rerum natura, in materiam, sed tantum causat

formas rerum de quibus est ars. Unde quod inquit S. Thomas, intellectum possibilem esse proprium passivum, sive susceptivum intellectus agentis, non sic intelligendum est, quasi in ipso intellectus agens suscipiatur secundum propriam speciem. Sed quia est id in quo recipiuntur omnes formae ab intellectu agente productae. — Est autem dissimilitudo inter intellectum agentem et artem in comparatione ad passivum; quia intellectus agens comparatur ad possibilem, ut ad proprium et naturale passivum receptivum formarum secundum eundem modum essendi, qui intellectui agenti convenit, scilicet, secundum esse intelligibile et immateriale: ideo oportet ut uterque intellectus in modo essendi conveniat, ut sicut intellectus possibilis habet esse per modum inhaerentis, aut formae alterius, ita habeat esse et intellectus agens. Ars autem comparatur ad materiam, sicut ad susceptivum formae secundum alium essendi modum. Materia enim recipit formam artis materialiter, quae in intellectu habet esse immateriale: ideo non oportet ut sit idem modus essendi artis et eius susceptivi; unde et ars non est naturale activum sed magis voluntarium, inquantum non agit nisi adiuncta voluntate: intellectus autem agens est naturale activum respectu intellectus possibilis, licet quantum ad aliquid, ut supra ostensum est, habeat modum artis.

Dicitur ulterius, quod licet ars alium modum essendi habeat, quam materia; non tamen dicitur esse alterius generis et alterius ordinis, quia ars est ejusdem rationis cum forma materiali, et suae rationi non repugnat uterque modus essendi; materiale enim et immateriale tunc sunt diversorum ordinum, quando rationi unius repugnat esse in materia, alterius vero rationi convenit ut sit in materia, sicut intelligentia separata et equus sunt alterius et alterius ordinis et generis. Rationi vero formae quae producitur per artem, inquantum huiusmodi, non repugnat esse materiale, neque etiam immateriale: unde sicut materia est ejusdem ordinis et generis cum forma in ipsa per artem introducta, ita et cum ipsa arte.

Secundo arguitur ad conclusionem: Intellectus agens facit species intelligibiles tales, qualis est ipse, et facit tales, quales competunt intellectui possibili ad intelligendum. Ergo est proportionatus intellectui possibili. Ergo cum intellectus possibilis sit pars animae, ipse non erit substantia separata. — *Prima pars antecedentis* probatur: quia omne agens agit sibi simile. — *Secunda* autem pars probatur: quia non facit species intelligibiles actu, ut per eas ipse intelligat, maxime tanquam substantia separata, cum non sit in potentia, scilicet passiva, sed ut per eas intelligat intellectus possibilis.

« *Quomodo sit similitudo et proportio intellectus agentis, possibilis, et species intelligibilis* »

Circa hanc rationem dupliciter **dubitatur.**

Primo enim, circa *primam partem antecedentis* quaeritur: Quomodo intelligatur illa similitudo qualitatis inter intellectum agentem et speciem intelligibilem: Aut enim intelligitur, quod facit species ejusdem rationis cum ipso: Aut secundum modum essendi. Si secundum eandem rationem, istud est manifeste falsum: quia species intelligibilis lapidis, facta per intellectum agentem, non est ejusdem speciei cum intellectu agente, sed cum lapide exsistente in materia. Si secundum eundem modum essendi, probatio ad hoc assumpta non erit ad propositum: non enim omne agens agit sibi simile, quantum ad eundem modum essendi, licet faciat aliquo modo sibi simile secundum eandem rationem; ostensum est enim superius, quomodo forma alium modum essendi habet in materia, et alium in mente artificis.

Secundo, dubitatur circa *primam consequentiam.* Aut enim intelligitur intellectum agentem esse proportionatum intellectui possibili secundum eandem rationem; et sic non sequitur hoc consequens, nisi intellecto antecedente secundum eundem sensum, scilicet, quod species intelligibilis est ejusdem rationis cum intellectu possibili et intellectu agente. Constat autem manifeste hoc falsum esse, et sic ratio nulla erit. Aut intelligitur ipsum esse propotionatum secundum eundem essendi modum, et tunc oportet, ut intelligatur antecedens similiter de convenientia in modo essendi. Sed ostensum est ex sua probatione illud sic intelligi non posse, sed tantum de convenientia rationis. Ergo istud consequens ex illo antecedente non sequitur.

Ad hujus evidentiam *considerandum* est, quod virtus rationis consistit in hoc: quod *ea quae uni tertio assimilantur, inter se quoque similia sunt*: et similiter: *quae uni tertio proportionantur, inter se quoque sunt proportionata.* Et ideo, cum tam intellectus possibilis quam intellectus agens habeant similitudinem et proportionem cum specie intelligibili, ille per modum susceptivi, hic per modum activi principii; cum et proprium actum oporteat proprio susceptivo proportionari, et proprium effectum propriae causae, oportet intellectum possibilem et intellectum agentem sibi invicem proportionata esse. Secundum ergo convenientiam utriusque intellectus ad speciem intelligibilem, erit convenientia ipsorum intellectuum. Convenit autem uterque intellectus cum specie intelligibili in eodem genere et in eodem ordine; quia species et est proprius actus et naturalis intellectus possibilis, et proprius ac naturalis effectus intellectus agentis: actum autem proprium alicujus potentiae oportet esse ejusdem generis et ordinis cum ipsa potentia; et proprium ac naturalem effectum alicujus agentis, cum suo agente

oportet ejusdem generis et ordinis esse. Ad hanc autem convenientiam sequitur convenientia in modo essendi: quia quae sunt ejusdem rationis et ejusdem ordinis, eundem essendi modum naturalem habent, ut patet discurrendo per omnia. Sequitur ergo, ut et ipsi intellectus inter se, et ejusdem rationis, et ejusdem modi essendi sint. Unde:

Ad primum dubium dicitur, quod *prima pars antecedentis* intelligitur de convenientia in eadem ratione generica et in eodem ordine: consequenter etiam in eodem modo essendi naturali; licet enim alia sit ratio specifica intellectus agentis, et alia speciei intelligibilis, conveniunt tamen in hac ratione et in hoc ordine, quod sunt principium proprium intellectionis, et eundem essendi modum habent, scilicet esse immateriale et esse intellectuale. Et sic optime probatur ista pars antecedentis ex illa propositione assumpta, quod *omne agens agit sibi simile,* scilicet, quod omne agens, proprium et naturalem effectum facit ejusdem rationis secum, saltem generice et ejusdem ordinis: species enim est proprius et naturalis effectus intellectus agentis.

Cum utem *instatur*, quod non potest illa pars antecedentis intelligi de convenientia in modo essendi, quia tunc probatio adducta non esset ad propositum: — *Dicitur*, quod utique ratio illa immediate probat convenientiam secundum rationem et ordinem, quia agens proprium continens virtute tantum aliquam formam, non autem formaliter, producit sibi simile secundum rationem genericam, et in eodem ordine. Mediate tamen probat etiam convenientiam in modo essendi: quia ex hoc quod forma est similis intellectui agenti in genere et ordine rerum, sequitur, quod eundem modum essendi cum ipso habeat.

Ad secundum dubium similiter respondetur, quod *consequens* illud intelligitur de proportione, et secundum eandem rationem atque ordinem, et secundum eundem modum essendi:

Ad *improbationem primae partis,* jam ostensum est, quod etiam *antecedens* de proportione secundum rationem et ordinem intelligitur.

Ad *improbationem* vero *secundae partis* similiter patet, quod *antecedens* de convenientia etiam in modo essendi intelligenda est; non autem tantum de convenientia secundum rationem.

Tertio arguitur. Formae materiales recipiuntur in materia prima non per actionem substantiae separatae tantum, sed per actionem formae ejusdem generis, quae scilicet, est in materia. Ergo a simili, si intellectus possibilis est pars animae non autem substantia separata, intellectus agens per cujus actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit substantia separata sed virtus animae. - Probatur *antecedens*, et exemplo hujus carnis, quae generatur per formam quae est in his carnibus et in his ossibus, ut patet

per Aristotelem VII *Metaph. text. 28*, — *Consequentia* vero probatur: quia sicut materia prima perficitur per formas materiales, ita intellectus possibilis perficitur per species intellectas in actu.

Adverte, cum dicitur hic, quod formae naturales recipiuntur in materia non per actionem alicujus substantiae separatae tantum, quod id circo additur, *tantum*, quia non negat Aristoteles, secundum cujus opinionem hic arguit S. Thomas, quin substantiae separatae sint causae formarum materialium, cum ponat ipsas esse motrices orbium, ex quorum motibus est in inferioribus generatio et corruptio, sed negat illas solas esse causas dictarum formarum, ut voluit Plato et Avicenna: praeter enim substantias separatas réquiruntur propria et particularia agentia materialia, ut ostenditur VII *Metaphysicae*.

Quarto arg. Si intellectus esset separatus, aut nulla aut parva differentia esset inter opinionem istam et Platonicam. Sed opinionem Platonicam reprobat Aristoteles in I, *Metaph. (text. comm. 48 et infra)* Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia Plato ponebat scientiam causari in nobis ab *ideis*, quas ponebat substantias separatas. Similiter, cum intellectus agens sit primum et principale principium scientiae nostrae, si ponatur substantia separata, ponitur scientiam in nobis a substantia separata causari.

Quinto arg. Oportebit, quod vel semper intelligamus, vel quod non sit in potestate nostra actu intelligere. — Probatur *consequentia*: quia tunc actu intelligimus, quando phantasmata fiunt actu intelligibilia. Si autem intellectus agens est substantia separata, oportet quod ejus actio quae est phantasmata facere actu intelligibilia, aut sit continua et non intercisa, aut quod continuetur et intercidatur ad arbitrium nostrum.

Sexto arg. Sequeretur, quod tam scientes, quam inscii similiter intelligent. — Probatur *consequentia*: quia comparatio substantiae separatae ad omnia phantasmata, in quibuscunque est una, sicut comparatio solis est una ad omnes calores; eadem autem phantasmata sunt in illis, cum res sensibiles similiter sentiant.

Adverte, quod comparatio substantiae separatae ad omnia phantasmata dicitur hoc loco esse una, quia est ejusdem rationis: quia videlicet, eodem modo comparatur ad omnia utpote non magis illuminativa unius phantasmatis, quam alterius, sicut et sol eodem modo ad omnes calores comparatur non magis exsitens causa unius quam alterius.

Ad istas duas responsiones simul responderi posset: quod intellectus agens semper agit quantum in se est: sed non semper phantasmata sunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt actu disposita per actum cogitativae virtutis, cujus usus est in nostra potestate. — Et ideo, *ad primum* horum *negatur consequentia* qua infertur, quod intelligere non erit in nostra potestate. — *Ad*

secundum etiam *negatur consequentia*: quia idcirco non omnes intelligunt ea quorum habent phantasmata, quia non omnes habent actum cogitativae convenientem.

Contra hanc responsionem, quod non sit omnino sufficiens, licet aliquam habeat apparentiam, *arguit* S. Thomas: — Quia, haec dispositio quae fit per cognitionem ad intelligendum: Aut est dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles, ut voluit Avicenna: Aut est phantasmatum dispositio, ad hoc ut fiant actu intelligibilia, ut Averroes et Alexander dicunt.

Si *primum*: — *Contra arguitur*; 1°) Tum quia, id in cujus natura est recipere aliquam formam, non indiget dispositione alia ad formam illam, nisi forte sint in illa contrariae dispositiones: intellectus autem possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species actu intelligibiles ad quas comparatur, ut diaphanum ad lucem vel ad species coloris, nihilque est in ipso contrarium quod sit impeditivum speciei intelligibilis recipiendae; nam falsitas quae accidit in judicio intellectus componentis et dividentis, provenit non quod in intellectu sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt. — 2°) Tum quia non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem, sicut colorum ad visum, ut voluit Aristoteles: quia colores facti visibiles actu per lucem, pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphano et visu; quod non convenit phantasmati illustrato secundum hanc responsionem. — 3°) Tum quia nec phantasmata nec sensus essent per se necessaria ad intelligendum, tanquam scilicet, principia activa et causativa scientiae, sed per accidens tantum, quasi praeparantia et excitantia intellectum possibilem ad recipiendum; quod et est opinionis Platonicae, et contra ordinem generationis scientiae et intellectus positum ab Aristotele in I, *Metaph.* (*text. comm. 1*) et II, *Poster.* (*text. comm. 27*). — Addit vero, S. Thomas, quod haec positio Avicennae consonat iis quae de generatione rerum naturalium dicit, dum ponit et agentia naturalia solum praeparare materiam ad suscipiendas formas ab intelligentia separata.

Si vero *secundum* dicatur, tunc hoc videtur conforme positioni dicentium, quod agentia inferiora disponunt solum ad ultimam perfectionem. Ultima autem pefectio est ab agente separato; quod est contra sententiam Aristotelis VII, *Metaph.* (*text. comm. 28*).

Circa illam propositionem: *Id in cujus natura est recipere aliquam formam, non indiget dispositione alterius ad illam formam*; **dubitatur**: - Quia tunc sequitur, quod materia immediate recipere possit quamcunque formam substantialem absque aliqua dispositione; cum secundum suam naturam sit in potentia ad omnem formam substantialem. Hoc autem: 1°) Videtur falsum; quia anima non potest recipi in materia nisi sit prius organizata et disposita. 2°) Videtur etiam esse contra doctrinam S. Thomae *1. p. q. 76, a.*

6, ubi inquit, quod: *materia prima est in potentia ad omnes actus ordine quodam*: et sic videtur quod posteriorem formam non possit recipere, nisi disponatur et praeparetur per praecedentem formam, sicut non potest recipere animam intellectivam nisi praecedat in ipsa anima sensitiva et vegetativa.

Ad hujus evidentiam *considerandum*, quod esse secundum suam naturam in potentia ad formam, aut esse illud in cujus natura est recipere aliquam formam, accipit S. Thomas pro eo, quod est esse ex se, et ex propria natura dispositum ad illam formam suscipiendam. Tale autem constat non indigere alia ulteriori dispositione ad illam formam, implicat enim contradictionem, quod aliquid ex propria natura dispositum sit ad formam, et quod ulteriori ad illam dispositione indigeat. Nam, si dispositione superaddita indigeat, jam non est ex propria natura dispositum; diaphanum enim actu, quia ex se est dispositum ad susceptionem speciei coloris, ideo non indeget alia dispositione ad illam speciem: et similiter intellectus possibilis, quia est ex propria natura dispositus ad speciem intelligibilem, propter quod comparatur ad ipsam sicut diaphanum ad lucem, si accipiatur diaphanum in potentia, aut sicut diaphanum ad speciem coloris, si accipiatur diaphanum in actu, ideo nulla alia dispositione ad illam suscipiendam eget, et in hoc fundatur ratio S. Thomae.

Ad rationem autem in oppositum respondetur, quod de immediata receptione formae in materia, *dupliciter* loqui possumus:

Uno modo, ut illa immediatio excludit dispositionem praecedentem duratione formam in materia, et desinentem in adventu ipsius formae, ut sit sensus: quod materia non indiget ut prius duratione disponatur antequam recipiat formam, sed per se seipsam est ad omnem formam disposita: — Et tunc, *negatur consequentia*: quia materia non est immediata nisi formis elementorum, ut dicitur inferius Cap. 89, et *2, sent, dist. 13. a. 4, ad 1,* non enim indiget secundum se per aliam formam praecedentem disponi ad formam elementi; licet per accidens oporteat ipsam ad formam unius elementi disponi, si in materia contingat esse dispositiones contrarias dispositionibus formae introducendae; sed bene, ut in locis praeallegatis dicitur, indiget disponi ad alias formas, per susceptionem formarum praecedentium, ut accidit in generatione hominis, eo quod inter ipsam et animam intellectivam medient multae formae. — Ad probationem autem *consequentiae, negatur assumptum*. Non enlm juxta sensum datum propositioni S. Thomae, materia est secundum suam naturam in potentia ad omnem formam, id est, per se et ex propria natura sufficienter ad omnes formas disposita, sed tantum ad formas elementares.

Alio modo, ut illa immediatio excludit dispositionem manentem in materia cum ipsa forma, ut sit sensus: quod inter materiam et formam non mediat aliqua dispositio materiae superaddita, sed ipsa

forma substantialis immediate inhaeret materiae; et tunc dicitur, iuxta ea quae superius determinata sunt, quod de forma substantiali *dupliciter* loqui possumus: *Uno modo*, ut dat esse substantiale corporeum: *Alio modo,* ut dat aliquem gradum essendi supra esse corporeum, puta esse vegetativum, esse sensitivum, aut esse intellectivum. — Si *primo modo* consideretur, sic materia nude accepta, est ex sua natura disposita ad susceptionem cujuscunque formae substantialis, nec indiget ad illam alia dispositione, (ut in superioribus patuit, et habetur ex doctrina S. Thomae *1. p. q. 76, a. 6*; *de spirit. creat. a. 3; et de anima, a. 9.*) sed immediate omnem formam substantialem recipit. Unde *negatur falsitas consequentis.* — Ad cujus 1.^{m} *probationem* dicitur, quod *assumptum est falsum* de anima, ut dat esse corporeum; sic enim ejus perfectibile est materia prima, non autem corpus organizatum. — Ad 2^{m} *probationem*, dicitur, juxta ea quae habentur in quaest, *de anima,* articulo praeallegato, *ad 9*, quod materia dicitur in potentia ad omnes actus ordine quodam; non quasi recipiat diversas formas ordinatim, quae scilicet permaneant in materia, tanquam una sit dispositio ad aliam, sed quia id quod est proprium superioris formae, non recipitur nisi mediante eo, quod est proprium inferioris formae: materia enim non est secundum se disposita ad gradum superioris formae, sed tantum ad esse substantiale corporeum, ut superius est ostensum, et per gradum inferiorem ad gradum superiorem, et perfectiorem, ab eadem tamen forma procedentes, disponitur. — Si autem consideretur *secundo modo,* sic materia non est immediata omni formae si nude consideretur, sed ad hoc ut formam secundum perfectiorem gradum recipiat, oportet praeintelligere in ipsa ordine naturae et intellectus, gradum inferiorem tanquam materiae dispositionem ad gradum superiorem. Unde, sic etiam considerata forma, *consequentia* et *assumptum* ad ejus probationem, *falsa* sunt.

Circa illam probationem in eadem ratione assumptam — ad excludendam objectionem qua aliquis posset dicere, in intellectu esse aliquid contrarium formae intelligibili, quia in intellectu est falsitas quae veritati contrariatur; circa hanc, inquam: *Falsitas quae accidit in judicio intellectus componentis et dividentis*, *provenit non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod aliqua ei desunt*; — advertendum, quod in intellectu non invenitur contrarietas ex parte ipsarum specierum intelligibilium, cum species contrariorum, (ut adducit S. Thomas de mente Aristotelis VII *Metaph. text. 23,)* non sint contrariae, immo unum sit ratio cognoscendi alterum; sed contrarietas invenitur in ipso tantum secundum veritatem et falsitatem, secundum quod opiniones contradictoriorum, quarum una est vera et altera falsa, sunt contrariae. Unde contrarietas quae invenitur in intellectu, est tantum contrarietas enunciationum, quae praesupponunt species in intellectu, ex quibus intellectus ad enunciandum procedit; non autem est contra–

rietas aliquorum quae ad actum intelligendi praesupponantur. Et ideo bene inquit S. Thomas, quod falsitas non est in intellectu ex eo quod sint in ipso aliqua intellecta; id est, falsum exsistens in intellectu quod contrariatur vero, non est species aliqua intelligibilis, ut oporteat ipsam removeri ad hoc ut intellectus aliam speciem suscipiat, sicut oportet removeri formam aquae a materia, et qualitates eam consequentes, si in materiam aquae debet forma ignis introduci; immo defectus et privatio aliquius speciei, aut alicujus alterius requisiti ad hoc ut intellectus veram compositionem faciat, est ratio quare intellectus falsum judicat, et componit: sicut judicans hominem esse rudibilem, quod est falsum, ideo sic judicat, aut quia non habet speciem intelligibilem hominis, aut rudibilis; aut quia secundum illas species non potest recte judicare, propter defectum virium sensitivarum, quarum operatione intellectus ad intelligendum eget.

Septimo principaliter **arguitur.** Intelligere est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. Ergo non sufficit ad ipsum ponere agens remotum quod sit substantia separata, sed oportet etiam ponere agens proximum sui generis. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia effectus nobiliores in istis inferioribus praeter agentia superiora, requirunt agentia sui generis, ut patet in animalibus perfectis. — Addit autem S. Thomas quod haec ratio contra Avicennam non procedit, eo quod ponat omne animal posse generari absque semine.

Circa hanc propositionem: *Intelligere est nobilissimus effectus in istis inferioribus*; attendendum, quod nomen effectus hoc loco accipitur ut extenditur non solum ad id quod per actionem producitur, sed etiam ad ipsam operationem. Dicitur autem intelligere, esse nobilissimus effectus, non secundum entitatem suam absolute, et simpliciter consideratam, quia omnis substantia est ipso nobilior, (substantia enim omnis est nobilior omni accidente simpliciter loquendo) sed quantum ad modum essendi et in ratione operis et effectus, quia et habet esse immateriale, et procedit ab anima ut excedit materiae capacitatem, secundum quod habet ut sit excellentissima formarum: operatio autem sicut accipit speciem a principio operationis, ut dicitur *de verit., q. 20, a. 1, ad 2,* ita ab ipso habet nobilitatem.

(Dubium) Sed non videtur haec ratio efficax esse propter *duo.*

Primo, quia posset aliquis dicere quod praeter agens universale et remotum, datur agens proximum intellectionis, scilicet intellectus possibilis, qui postquam recepit speciem a substantia separata, producit intellectionem, et sic non oportet ponere intellectum agentem esse partem animae.

Secundo, quia si illa propositio sit universaliter vera, quod omnibus effectibus nobilioribus in istis inferioribus praeter agentia

universalia, oportet assignare agens proprium ejusdem generis, cum anima intellectiva sit nobilissimus effectus, qui in iis inferioribus inveniatur, oportebit praeter agens universale qui est Deus, assignare sibi agens proprium ejusdem generis, scilicet animam intellectivam: et sic non a solo Deo erit per creationem, sed una anima erit ab alia, sicut unus equus ab alio generatur: quod est contra omnem philosophiam et Theologiam.

Incipiendo a *secundo,* ex cuius solutione dependet solutio *primi.*

Dicitur *primo,* quod per effectum in istis inferioribus, non intelligit S. Thomas omne productum ab alio quomodocunque, sed productum a causa universali, cui non repugnat produci etiam ab agente particulari sui generis; de talibus enim effectibus verum est, quod nobiliores inter illos producuntur non solum ab agentibus superioris ordinis, sed etiam requirunt agentia sui ordinis. Modo, anima intellectiva non est talis effectus, quia non potest produci nisi per creationem, ut ostendit S. Thomas, *1, p. q. 90, a. 2*; solius autem Dei est creare, ut superius est ostensum *(cap. 21)*; ideo instantia non est ad propositum. Intelligere autem bene est de numero talium effectum, quibus non repugnat habere agens proprium sui ordinis. Idcirco bene illi oportet praeter substantias separatas assignare proprium sui generis agens, quod scilicet ad inferiora pertineat, tanquam virtus animae humanae, sicut intelligere nostrum ad humanam animam pertinet, ut actus in ipsa naturaliter receptus.

Dicitur *secundo,* quod licet non producatur una anima ab alia, homo tamen facit ipsam uniri materiae, et sic est causa unionis ejus ad materiam.

Ad *primum* vero, consequenter dicitur, quod non sufficit ponere intellectum possibilem tanquam agens proprium: Tum quia intellectus possibilis non est potentia activa, sed passiva quae indiget ab aliquo agente perfici ad hoc ut intellectionem eliciat: Tum quia intelligere nostrum coexigit facere intelligibilia in actu, cum propter hoc anima nostra sit unita corpori, ut per sensus rerum materialium cognitionem accipiat, faciendo per abstactionem a materialibus conditionibus intelligibilia in potentia, esse actu intelligibilia. Hoc autem non potest intellectus possibilis qui est potentia passiva: ergo praeter intellectum possibilem quo anima potest omnia fieri, necesse est esse in anima intellectum agentem, quo possit omnia materialia facere actu intelligibilia. Unde inquit S. Thomas *de anima, a. 4, ad 8,* quod actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia, actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia, et quod ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat.

Octavo arg. Abstrahere formas universales a phantasmatibus est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti.

Ergo oportet in nobis esse proximum principium talis effectus qui est intellectus agens. — Probatur *consequentia*: quia intentio effectus demonstrat agentem: nam quae sunt de intentione tantum naturae superioris, producuntur tantum a natura superiore sicut genita ex putrefactione, quae dicit Aristoteles (VII *Metaph. text. comm. 30*) a casu fieri, scilicet per comparationem ad naturam inferiorem; quae autem a natura inferiori intenduntur, etiam a natura inferiori producuntur, ut animalia genita ex semine.

Circa istam propositionem: *Intentio effectus demonstrat agentem*, advertendum, quod intendere est proprie respectu finis, ideo intendere effectum aliquem ut proprium, scilicet effectum, nihil aliud est quam tendere et inclinari in illum, tanquam in finem et terminum suae operationis: constat autem quod hoc non convenit nisi habenti in se principium productivum dicti effectus. Ideo bene dicitur, quod intentio effectus demonstrat agentem; id est, quod intendi aliquid ab aliqua natura, tanquam ejus effectus, demonstrat illam naturam esse illius productivam, non enim inclinaretur in illum effectum a se producendum, nisi haberet in se principium illius productivum; et hoc secundum conditionem intentionis; si enim inclinetur ad producendum effectum immediate, tunc oportet ut in se proximum principium illius effectus habeat, ut dictum est de anima humana respectu abstractionis universalium; experimento enim constat, quod nos conamur ad considerationem universalium absque conditionibus materialibus, quod est abstrahere universalia a particularibus. Si autem intendat effectum tanquam ab ipsa remote predueendum, oportet ut habeat in se principium illius effectus remotum.

Adverte, quod ratio haec est illa quam ponit S. Thomas *1, p. q. 79, a. 4.* Sed haec ex perfectione actus intelligendi ad hoc tantum deducit, quod oportet illi assignare propriam causam: illa autem ulterius ex perfectione animae intellectivae arguit, oportere in ipsa anima esse talem virtutem, tanquam arguens ulterius, quod si oportet in natura inferiori esse virtutem propriam actus intelligendi productivam, necesse est ut illa sit in anima humana, quia nobilissimus effectus debet habere nobilissimam causam; nihil autem in istis inferioribus est nobilius anima humana.

Nono arg. Homo est perfectissimus inter omnia inferiora moventia, et ejus propria et naturalis operatio est, intelligere. Ergo oportet in ipso esse principium sufficiens ad intelligendum. Ergo est in ipso intellectus agens et intellectus possibilis. — Probatur *prima consequentia*: quia in natura cujuslibet moventis est princicipium sufficiens ad naturalem ejus operationem, sive in actione, sive in passione consistat. — *Secunda* etiam probatur: quia intelligere non completur sine passione qua intellectus possibilis patitur ab intelligibili, neque sine actione qua intellectus agens facit intelligibilia actu.

Decimo arg. Sequitur quod intelligere non sit operatio

propria et naturalis homini, et sic non poterit diffiniri homo per hoc, quod est intellectivus et rationalis. — Probatur *consequentia*: quia operatio quam homo exercet sola virtute supernaturalis substantiae, est operatio supernaturalis, ut miracula facere et prophetare: constat autem quod si intellectus agens sine cujus virtute homo intelligere non potest, sit substantia separata, quod est supra hominis naturam. Ergo etc.

Adverte, quod aliquid agere sola virtute supernaturali contingit, quando supra virtutem naturalem operantis datur sibi virtus ad operandum, sine qua operatio expleri non posset, et tunc illa operatio non potest dici naturalis operanti, cum non procedat complete et sufficienter a virtute talis operantis. Propterea optime sequitur, (ut deducit S. Thomas) quod intelligere erit operatio homini supernaturalis, si intellectus agens sit substantia separata; sic enim non produceretur intelligere ab homine per virtutem ejus naturalem complete, et sufficienter, sed opus erit virtute superaddita virtuti naturali ipsius.

Undecimo arg: Homo abstrahit species a phantasmatibus, et recipit mente actu intelligibilia; quorum primum pertinet ad intellectum agentem, secundum vero ad intellectum possibilem. Ergo oportet intellectum agentem et possibilem esse virtutes in nobis formaliter exsistentes. — Probatur *antecedens*: quia non aliter venissemus in notitiam harum actionum, nisi eas in nobis experiremur. — *Consequentia* etiam probatur: quia nihil operatur (ut patet ex II *de anima, text. com. 24*) nisi per aliquam virtutem quae sit formaliter in ipso.

Hac ratione usus est etiam S. Thomas superius (*cap. 59.*) ad probandum intellectum possibilem in nobis formaliter esse, et est ibi plenissime explicata: ideo circa ipsam non est nobis hic immorandum.

Si *dicatur,* ut Averroes dicit, quod istae actiones homini attribuantur inquantum isti intellectus nobis continuantur; — *patet* quidem, de intellectu possibili ex praecedentibus, quod ejus continuatio nobiscum non sufficit, ad hoc ut per ipsum intelligamus, sed et de intellectu agente arguitur, quod non sufficit, ad hoc ut agamus operationem intellectus agentis. Formae enim artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem, et per consequens nec subiectum earum potest per ipsas actionem artificis facere. Ergo nec homo per hoc quod in ipso sint species intelligibiles factae ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis. — Pobatur *consequentia*: quia secundum Aristetelis exemplum III *de anima*, (*text. comm. 17*) comparatur intellectus agens ad species intelligibiles, sicut ars ad formas artificiales.

Circa hanc propositionem: *Formae artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem*; considerandum, quod formam consequi actionem sui principii formalis productivi,

ut hoc in loco accipitur, est ipsam assimilari principio formali in virtute agendi, ut scilicet possit eam actionem producere quam suum principium formale potest efficere. In hoc autem differunt formae a natura productae, et formae productae per artem, quia formae productae a natura sicut assimilantur formae productivae secundum rationem formalem, ita assimilantur illi quantum ad modum essendi. Forma enim ignis producentis, et forma ignis producti, habent eundem modum essendi; et ideo actio quae consequitur formam producentem, consequitur etiam formam productam, quia quae sunt ejusdem rationis, et ejusdem modi essendi, habent easdem operationes: sicut enim forma ignis producentis calefacit et exsiccat, ita forma ignis producti. Formae autem productae per artem, licet assimilentur arti secundum similitudinem formalem, inquantum videlicet, sunt ejusdem rationis cum ipsa, non tamen assimilantur illi secundum modum essendi, cum ars habeat esse immateriale et intellectuale, forma autem per artem producta habeat esse materiale; et ideo non oportet ut operatio artis conveniat formae productae per artem; non enim sicut ars domificandi est principium formale quo artifex domum producit, ita forma dumus in materia producta est principium formale quo una domus producat aliam domum. Hujus autem ratio est, quia illa operatio non concomitatur formam artis secundum suum esse materiale, sed tantum ut habet esse immateriale et intelligibile, quod esse non convenit formae artis, ut est in materia.

Ideo bene inquit S. Thomas, quod forma artis non consequitur actionem artis, sed tantum similitudinem formalem, id est, non assimilatur arti in operando, sed tantum in ratione formali.

Ultimo principaliter **arguitur**: Si intellectus agens sit substantia separata, sequitur quod homo non sit agens seipsum, sed actus ab alio, et sic non erit dominus suarum operationum, et non merebitur laudem et vituperium, et sic peribit scientia moralis et conversatio civilis. — Probatur *consequentia:* quia quod non potest exire in propriam operationem, nisi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum, quam seipsum agat: ut patet in irrationabilibus quae a sensibilibus exterioribus per sensuum motionem ordine quodam mota, magis aguntur quam seipsa agunt. Intelligere autem est propria hominis operatio, cujus principale principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles actu, a quibus quodammodo movetur intellectus possibilis, id est, motione formali, quae est actuatio susceptivi.

Circa hanc rationem **duo** occurrunt **dubia. — Primum** est, quia si ideo negatur, bruta agere seipsa ad operationem, quia non possunt operari nisi moveantur a principio exteriori, quod est ipsum sensibile, eadem ratione etiam si intellectus agens ponatur in homine esse, sequitur quod homo agatur ad operandum, quia non potest

operari opere sequente cognitionem, nisi ab exteriori sensibili moveatur; et sic ista ratio non magis erit contra ponentes intellectum esse substantiam separatam, quam contra ponentes ipsum animae partem esse.

Secundum est, quia etiamsi intellectus agens ponatur in anima, ipse est de necessitate agens, non enim potest non illuminare phantasmata praeparata; et sic etiam sequetur, dato quod sit in nobis, quod homo non seipsum agat, sed tantum a dante intellectui agenti naturalem inclinationem ad illustranda phantasmata, sicut et alia naturalia dicuntur moveri a dante formam, per quam naturaliter inclinantur ad motum, et sic sequitur idem quod prius.

Ad horum evidentiam *sciendum*, quod cum movere se ad operationem, et habere dominium suarum operationum, pro eodem hic accipiatur; habere autem dominium suarum operationum sit voluntarie operari, quod est operari et non operari; ad videndum quomodo sequitur, quod homo non agat seipsum ad operandum, si intellectus sit substantia separata, videndum est, quomodo ex illo sequatur quod homo non habeat in potestate sua operari et non operari.

Sciendum ergo ex doctrina S. Thomae *1-2*, *q. 6*, quod ad hoc ut habeat aliquid in sua facultate operari et non operari, *tria* requiruntur: *Primum* est, quod habeat in seipso principium propriae operationis. *Secundum*, quod habeat notitiam finis. *Tertio*, quod cognoscat rationem finis, et proportionem ejus quod ordinatur ad finem; et ideo quodcunque horum deficiat in aliquo, illud non habet in facultate sua operari et non operari. Principium autem operationis intelligimus principale principium illius; ad hoc enim quod aliquid habeat in potestate sua operari et non operari, non sufficit quod habeat qualecunque principium in se propriae operationis, quia si non habet principale principium in se, necesse est quod ejus operari ab alio dependeat, et per consequens, non habet in potestate sua operari et non operari; et si propria ejus operatio, quae scilicet convenit sibi inquantum tale, non proveniat a principio principali illius intrinseco, absolute verum est dictu, quod illud non movet se ad operandum, sed quod agitur. Unde, quia intelligere est propria operatio hominis, utpote sibi conveniens inquantum est homo, et a qua movetur voluntas quae est principium motus in homine, et intellectus agens est principale ejus principium, tanquam faciens species intelligibiles quibus intellectus possibilis fit in actu, ut possit elicere intellectionem; oportet, si intellectus agens non sit intrinsecus homini, sed sit substantia extrinseca ab homine, quod intelligere non sit in hominis potestate, et consequenter, quod absolute et universaliter homo non sit dominus suarum operationum, sed gatur ut bruta.

Ad primum itaque dubium dicitur, quod non est eadem ratio de homine si in ipso ponatur intellectus agens, et si ponatur

substantia separata; quia exteriora sensibilia non sunt principale agens respectu operationis hominis, inquantum est homo, sicut sunt principale movens respectu bruti, sed intellectus agens. Phantasmata enim a sensibilibus causata, non imprimunt per se et principaliter in intellectum possibilem, sicut per se imprimunt in vires animalium brutorum, sed sunt instrumenta intellectus agentis. Ideo si intellectus agens sit substantia ab homine separata, propria operatio hominis non poterit ab homine fieri absque principio principali extrinseco et per consequens non erit in hominis potestate. Si autem sit virtus exsistens in anima, talis operatio erit a principio principali intrinseco cum aliis conditionibus requisitis, et ex consequenti homo erit illius operationis dominus, et aliarum quae ex illa dependent.

Ad secundum dubium respondetur et:

Dicitur *primo,* quod licet intellectus agens necessario agat in phantasmata praeparata, non tamen sequitur, quod propriae operationis homo non sit dominus, et consequenter aliarum: quia cum ista naturali operatione intellectus agentis, stat quod homo operationem intelligendi habeat liberam: sicut licet voluntas naturaliter inclinetur in finem sub communi ratione consideratum, tamen libere vult ea quae sunt ad finem: et licet intellectus naturaliter assentiat primis principiis, tamen aliis non naturaliter assentit. Sic quamvis naturaliter intellectus agens faciat phantasmata actu intelligibilia, tamen ipsum intelligere liberum erit, utpote a principio intrinseco principali procedens cum cognitione finis et ordinis eorum quae sunt ad finem; non sic autem esset si poneretur intellectus agens esse substantia separata, quia tunc intelligere esset a principio extrinseco tanquam a principali principio.

Dicitur *secundo*, quod licet intellectus agens quantum in ipso est, naturaliter operetur, tamen eius operatio voluntaria est aliquo modo, inquantum homo voluntarie cogitat et disponit phantasmata ad hoc ut fiant actu intelligibilia.

Nec hoc negavit S. Thomas contra responsionem Averrois, superius arguendo; sed arguebat quod illa responsio incidebat in opinionem dicentium, inferiora agentia disponere solum ad ultimam perfectionem, ipsam autem ultimam perfectionem esse ab agente separato, si ponatur intellectus agens esse substantia separata; hoc autem non sequitur si ponamus intellectum agentem esse animae virtutem, et consequenter homini intrinsecum.

CAPUT LXXVII

QUOD NON EST IMPOSSIBILE INTELLECTUM POSSIBILEM ET AGENTEM IN UNA SUBSTANTIA ANIMÆ CONVENIRE.

Postquam ostendit S. Thomas intellectum agentem non esse substantiam separatam, sed aliquid animae, nunc vult excludere obiectionem quandam contra determinatam veritatem.

Et *primo* ponit ipsam obiectionem. *Secundo*, ad illam respondet.

Obiectio talis est: Nihil agit secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Sed anima intellectiva est in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem. Ergo non potest esse activa respectu intelligibilium, tanquam faciens intelligibilia in actu. Ergo in ipsa non potest esse intellectus agens simul cum intellectu possibili.

Respondet S. Thomas, et dicit *primo*, quod non inconvenit unum comparatum ad aliquid esse in actu et in potentia respectu diversorum, sicut videtur in aëre respectu terrae, est enim actu humidus cum terra sit potentia humida, et est potentia siccus, cum terra sit actu sicca: et sic comparatur anima intellectiva ad phantasmata. Ipsa enim est actu immaterialis et per consequens naturae intelligibilis, cum omnis substantia immaterialis sit hujusmodi; phantasma autem non est actu intelligibilis naturae, quia est similitudo rei sensibilis secundum conditiones materiales, et est etiam in organo materiali; sed est intelligibile in potentia, inquantum in eo singulari, cuius est similitudo, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus. Est etiam anima in potentia ad determinatas similitudines rerum a nobis cognoscibilium, phantasma vero in actu similitudinem hujusmodi determinatam habet: et ideo in anima est virtus activa in phantasmata faciens illa actu intelligibilia, quae virtus dicitur intellectus agens, et est virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines, scilicet, recipiendas a phantasmatibus, quae dicitur intellectus possibilis.

Dicitur *secundo*, quod in hac comparatione differet anima a rebus naturalibus; quia cum in illis unum inveniatur in potentia ad aliud, secundum eundem modum quo in altero invenitur in actu, corpora naturalia quae communicant in materia, eodem ordine, id est simul, agunt et patiuntur ad invicem. Anima vero intellectiva quia non est in potentia ad similitudines rerum secundum illum modum quo sunt in phantasmatibus, sed secundum

quod elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sunt abstractae a conditionibus materialibus, ex quo fiunt actu intelligibiles; ideo actio intellectus agentis in phantasmata, praecedit receptionem intellectus possibilis, ac si principalitas actionis attribuatur intellectui agenti, non autem phantasmatibus.

Dicitur *tertio*, quod haec responsio per exemplum omnino similem manifestari posset; si oculus simul cum hoc quod est receptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset facere colores visibiles actu: sicut enim quaedam animalia quae sunt debilium oculorum a parva luce qua obstantia sibi illuminare sufficiunt, moventur, a magna autem confunduntur, ita intellectus noster ad manifestissima se habet ut oculus noctuae ad solem: parvum vero lumen intellectuale intellectus agentis nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere. Quod patet ex necessitate ponendi intellectum agentem, ponitur enim ut faciat intelligibilia nobis proportionata; hoc autem modum luminis nobis connaturalis non excedit. Ista autem necessitas ponendi intellectum agentem est secundum positionem Aristotelis, qui posuit ea quae sunt propinquiora sensui, scilicet materialia, esse nobis magis intelligibilia, in se autem minus intelligibilia, ut pote quae per se intelligibilia non sunt, sed ex sensibilibus fiunt. (*De anima III. text. comm. 17 et 18*) Secundum autem Platonis positionem non est ista necessitas ponendi intellectum agentem, cum ipse posuerit intelligibilia a nobis esse per se intelligibilia, scilicet *ideas*; quae tamen positio falsa est, quia tunc quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, tanto magis intelligerentur a nobis.

Patet ergo ad argumentum principio adductum, quod *consequentia falsa est*, quia licet nihil agat secundum quod est in potentia, potest tamen anima secundum unum quoddam esse in potentia et secundum aliud in actu.

Circa *primum dictum* responsionis declarandum occurrit, id quod hic et in praecedenti capite saepenumero dictum est, scilicet, quod intellectus agens phantasmata quae sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu, et quia hoc fit per illuminationem ipsorum ab intellectu agente, ideo: *Primo* videndum est, quomodo intellectus agens illuminet phantasmata. *Secundo*, quomodo faciat illa actu intelligibilia.

I. *Quomodo intellectus agens illuminet phantasmata*

Quantum ad **primum:**

Attendendum *primo*, quod cum lumen in visione corporali ponatur necessarium, aut propter ipsum visibile, ut inquam, fiat complete in actu ad hoc ut possit movere visum; aut propter medium, ut scilicet, fiat actu lucidum, possitque speciem visibilis recipere, secundum diversas opiniones; lumen tamen intellectus agentis, ubique tenet S. Thomas requiri propter ipsa phantasmata, et

propter intelligibilia materialia: Licet enim in quaest. *de anima, a. 4, ad 4,* teneat veriorem esse illam opinionem quae ponit lumen in visione corporali propter medium requiri, non autem propter ipsum visibile, quia color, III *de Anima*, dicitur visibilis per se, et dicitur motivus lucidi secundum actum; absque dubio tamen tenendum est, quod intellectus agens est illuminativus phantasmatis, et illud in actu completo constituit.

Sciendum *secundo*, quod *dupliciter* possumus imaginari intellectum illuminare phantasmata. *Uno modo*, causando aliquid in ipso phantasmate postquam productum est, per quod fiat habile ad causandum speciem intelligibilem in intellectu. *Alio modo*, nihil hoc modo causando, sed ex sola conjunctione ipsum cum illo, reddendo ipsum a sua generatione virtuosiorem et habiliorem ad hujusmodi causationem speciei. Licet autem uterque modus sustineri possit, mihi tamen videtur *secundus conformior* esse doctrinae S. Thomae.

Ad cujus intelligentiam considerandum est, quod sicut *supremum inferioris attingit* (secundum Dionysii sententiam) *infimum superioris*, ita inferior potentia conjuncta superiori, et in eadem animae essentia radicata, perfectior et virtuosior efficitur: nam cum anima dans perfectiorem gradum essendi, sit essentialiter perfectior anima dante tantum imperfectiorem gradum, oportet ut etiam virtutes quae ab ipsa effluunt, intrinsece et in sua substantia perfectiores sint; videmus enim quod virtutes vegetativae quae consequuntur animam bruti, sunt perfectiores illis ipsis consequentibus animam plantae; similiter, virtus sensitiva effluens ab anima intellectiva, est perfectior illa quae ad animam bruti sequitur. Et quia perfectior forma potest perfectius opus efficere, consequens est, ut virtutes sensitivae in homine, praesertim inferiores, perfectiora opera faciant, quam virtutes sensitivae brutorum animalium: sicut et virtus vegetativa hominis potest carnem generare, quam virtus vegetativa plantae, generare non potest. Sic ergo, virtus formativa phantasmatum in homine, ex hoc quod in eadem essentia cum intellectu radicatur, longe perfectior est phantasia bruti, et ideo perfectiora et virtuosiora phantasmata efficit, utpote ex sua natura habilia ad causandum simul cum intellectu agente species intelligibiles in intellectu possibili, quod pantasmati bruti non conveniret. Phantasma ergo illustrari ab intellectu agente, non est ipsum recipere aliquid accidentale ab intellectu agente, postquam generatum est, eo modo quo aër recipit lumen a sole, sed est ipsum ex hoc quod productum est a potentia radicata in eadem essentia animae cum intellectu agente, qui est lumen partis intellectivae, esse ex natura sua et intrinsece, clarius et virtuosius, quam si esset productum a potentia non conjuncta intellectui agenti. Et sic, dicitur illuminare phantasmata intellectus agens, non proprie effective aliquid accidentale phantasmati jam producto infundendo, sed radicaliter et fundamentaliter, ratione animae in qua ipse intellectus

agens radicatur; inquantum ad animam in qua intellectus agens radicatur, naturali concomitantia consequitur phantasia: phantasmatis illuminati, atque ad intellectionem ordinati, productiva.

Quod autem hoc sit de mente S. Thomae patet ex *1. p. q. 85, a. 1, ad 4*, ubi ait quod phantasmata illuminantur ab intellectu agente, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Constat autem quod pars sensitiva non sit virtuosior, quia aliquid accipiat ab intellectu suae naturae superadditum, sed tantum quia cum in eadem essentia cum intellectu fundetur, et consequenter a perfectiori natura originetur, quam pars sensitiva bruti, est intrinsece et in sua natura virtuosior ac perfectior. Ergo secundum ipsum, de phantasmate idem dicendum erit.

Sed occurrit contra hanc determinationem **duplex dubium:**

Primum est, quod in *secundo dicto* responsionis inquit S. Thomas quod, actio intellectus agentis in phantasmata, praecedit receptionem intellectus possibilis, ac si principalitas actionis non attribuatur phantasmatibus, sed intellectui agenti. Ex his enim verbis videtur haberi, quod intellectus agens aliquid in phantasmata jam producta agat.

Secundum dubium est, quod videtur velle S. Tomas phantasmata se habere ad intellectum agentem sicut instrumenta ad artem: Sed in instrumentis ab artifice motis, ut dicitur *4, sent. dist. 1, q. a. 4, quaestiunc. 2.* est *virtus artis per modum intentionis.* Ergo intellectus agens in phantasmatibus suam virtutem per modum intentionis causat, et sic ipsa illuminat, aliquid in ipsis postquam generata sunt imprimendo.

Ad primum dicitur, quod ex illis verbis non habetur quod intellectus agens aliquid imprimat in phantasmatibus postquam generata sunt, sed tantum quod actio quam agit in phantasmata, est prior receptione intellectus possibilis: modo dicitur quod illa actio non est impressio alicujus formae superadditae phantasmatibus iam productis, sed est efficere, per quandam naturalem resultantiam, ipsa phantasmata secundum naturam clara et habilia ad hoc ut ex ipsis possit species intelligibilis abstrahi. Hoc autem convenit sibi inquantum potentia eorum factiva cum intellectu agente in una essentia animae radicatur, quomodo dicimus intellectum facere potentias sensitivas sibi conjunctas virtuosiores; inquantum videlicet, essentia animae in qua intellectus radicatur, ex hoc quod est intellectiva, et perfectior sensitiva, est efficacior, et perfectiores vires sensitivas producit, naturali concomitantia, non autem quia ipsis jam productis aliquid imprimat.

Unde, nihil est aliud intellectum agentem illuminare phantasmata, quam essentiam animae, ex hoc quod est intellectiva, et fundamentum intellectus agentis, producere secundum naturalem

concomitantiam virtutem phantasiae talem, ut ab ipsa, phantasmata clara et habilia ab concausandum cum ipso intellectu possibili, provenire possint; et haec actio praecedit receptionem intellectus possibilis, sicut et ipsa formatio phantasmatis.

Ad secundum dicitur, quod virtus artis non semper est impressa instrumento per modum qualitatis, aut intentionis instrumento post ejus productionem superadditae; nec illud intendit S. Thomas esse universaliter verum, licet in quibusdam ita sit, in iis inquam, quae proprie instrumenta dicuntur. Sed aliquando est naturalis, sicut et causae secundae proprios effectus agunt in virtute causarum primarum, et sunt eorum aliquo modo instrumenta, et tamen agunt per proprias virtutes in quibus per quandam participationem salvatur virtus superiorum causarum. Ita in proposito, potest phantasma esse instrumentum intellectus agentis, utpote non agens nisi ut ab ipso motum, et tamen agere per suam virtutem naturalem, quae est quaedam participata similitudo virtutis intellectus agentis, non autem per novam qualitatem sibi ab intellectu agente superadditam.

II. *Quomodo intellectus agens faciat phantasmata intelligibilia in actu.* »

Quantum ad secundum, Thomistarum quidam novam positionem adinvenientes, (1)

Dicunt *primo*, quod cum sit *duplex* effectus luminis, scilicet, *formalis* qui est esse illuminativum, ut patet in diaphano; et *obiectivus,* qui est apparere, ut patet in colore; phantasma lumine intellectus agentis illustratur non formaliter, sed objective ut color.

Dicunt *secundo*, quod ex ista objectiva illustratione splendet atque relucet in phantasmate, non totum quod est in eo, sed quidditas et natura tantum, et non singularitas illius ei conjuncta; ita quod ista illuminatio est abstractiva, quia facit apparere unum et non aliud.

Dicunt *tertio,* quod per hoc splendet in phantasmate intelligibile in actu, scilicet natura abstrahens ab hic et nunc, et tale intelligibile in actu movet intellectum possibilem; unde dicunt quod intellectus agens facit phantasmata intelligibilia in actu, inquantum facit intelligibile in actu in phantasmate per modum abstractionis, prius natura quam fiat species intelligibilis in intellectu.

Probant autem hanc positionem ex dictis S. Thomae.

Primo, quia in hoc capite vult, quod in anima intellectiva est virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia in actu, et quod actio intellectus agentis in phantasmata praecedit receptionem

---

(1) Card. Cajet. III, *de anima*, cap. 2, in annotat. text. 18, et in I, P, q. 79, a. 3.

intellectus possibilis. Ex quibus videtur velle, quod in ipso phantasmate prius fiat intelligibile in actu, quam species intelligibilis in intellectu possibili fiat.

Secundo, quia in hoc eodem Libro, superius Cap. 62, ait, quod Aristoteles attribuit intellectui possibili, pati ab intelligibili, suscipere species intelligibiles, et esse in potentia ad eas. Ubi patet, quod species intelligibiles dividit ab intelligibili in actu; non enim pati potest intellectus ab intelligibili nisi in actu, et sic oportet in phantasmate esse intelligibile in actu, antequam species fiat in intellectu possibili.

Tertio, quia in quaest. *de anima, a. 15,* dicitur, quod intellectus agens per phantasmata facta ab eo intelligibilia in actu, causat scientiam in intellectu possibili. Ex hoc enim dicto, apparet, quod in phantasmate prius sit intelligibile in actu, quam scientia in intellectu possibili causetur.

Sed ista positio non videtur mihi neque ad mentem S. Thomae esse, neque secundum se esse vera.

Primo enim quaeritur: Quid intelligitur per apparere in phantasmate naturam et non eius singularitatem: *Aut* enim hoc est ipsum phantasma repraesentare naturam absque singularitate: *Aut* ipsum phantasma habere in se naturam apparentem et cognoscibilem sine singularitate: *Aut* naturam cognosci cum tali abstractione ab intellectu in re singulari quae per phantasma repraesentatur. — *Primum* non potest dari; quia quantumcunque phantasma clarum sit et illustratum, semper est in organo corporali, et materialiter ac individualiter repraesentat. *Secundum* etiam apparet falsum esse; quia natura licet sit in individuo ut possit in ipso individuo considerari per intellectum absque conditionibus individualibus, non tamen est in phantasmate formaliter secundum suum naturale esse, ut possit in ipsa natura phantasmatis considerari natura universalis abstractive, quae invenitur in singulari per phantasma repraesentato, sed est tantum ibi repraesentative cum conditionibus particularibus: non enim in phantasmate Sortis est humanitas nisi repraesentative, inquantum repraesentat Sortem in quo est humanitas. Si autem detur *tertium*, tunc impossibile est, quod prius natura sit intelligibile in actu, quam species sit in intellectu possibili; intellectus enim nihil cognoscit nisi per aliquam speciem intelligibilem: et sic oportet prius natura intellectum esse actuatum specie intelligibili, quam cognoscat naturam absque singularitate. — Nullo ergo modo potest salvari talis illustratio phantasmatis obiectiva, et relucentia naturae universalis in phantasmate, cum illa prioritate naturae, ut haec positio ponit.

Secundo, non dicitur illustrari color obiective et apparere actu per lumen, nisi quia per lumen fit potens movere visum, et sic deinde actionem videndi obiective terminare; ut habetur ex loco allegato superius in quaest. *de anima.* Ergo si ponatur phantasma

illustrari obiective, et actu apparere naturam in ipso sicut color in re colorata, hoc nihil aliud erit, quam phantasma per lumen intellectus posse causare speciem in intellectu, quam sine intellectu agente causare non potest; et sic naturam quam dicis in ipso apparere, posse tanquam obiectum actionis intellectivae cognosci; non autem erit in ipso, apparere naturam universalem prius natura quam species causetur in intellectu possibili, ut dicta positio fingit.

Ea autem quibus dicta positio confirmatur, facile est solvere.

Ad primum quidem dicitur, quod per intellectum agentem, utique prius natura, et prius duratione phantasmata fiunt intelligibilia actu, quam species recipiantur in intellectu possibili; non autem ut ista positio tenet per relucentiam naturae universalis in phantasmate absque singularitate, sed modo qui inferius explicabitur.

Et similiter dicitur **ad secundum** et **ad tertium.** Nam et phantasmata fiunt actu intelligibilia, et species existentes in actu sunt actu intelligibiles; sed alio et alio modo, ut ostendetur.

« *Auctoris positio iuxta mentem S, Thomae.* »

Remota ergo hac nova inventione, aliter mihi ex doctrina S. Thomae, respondendum occurrit.

Ad cuius evidentiam *considerandum* est, quod cum intelligibile proprie nominet obiectum intellectus, sicut sensibile objectum sensus; intelligibile primo et per se est objectum et terminus actus intellectus. Secundario autem dicitur intelligibile id quod ad intellectionem intelligibilis tanquam aliqutd ejus ordinatur; et quia species rei intelligibilis existens in intellectu, et phantasma eius, est aliquid ipsius intelligibilis, inquantum est eius similitudo, sicut et imago Herculis dicitur aliquid Herculis; species quidem ut repraesentativa naturae absque conditionibus materialibus, phantasma autem ut repraesentativum ejusdem cum materialibus conditionibus et utrumque ordinatur ad eius intellectionem; ideo et species quae est in intellectu, et phantasma, dicuntur intelligibilia secundario, unumquodque tamen suo modo; species quidem intelligibilis ut actus et forma per quam intellectus intelligit, phantasma autem ut instrumentum causativum speciei intelligibilis. Et sicut objectum dicitur intelligibile in potentia, aut in actu, ita proportionabiliter ista dicuntur intelligibilia in potentia aut in actu suo modo.

Cum autem duo pertineant ad objectum intellectus nostri, sicut et ad obiectum sensus; scilicet movere intellectum causando in ipso suam similitudinem, et terminare actum intelligendi; *dupliciter* potest dici ipsum obiectum intelligibile in potentia. *Aut* scilicet, quia non habet actu, unde possit proxime movere intellectum: *Aut* quia non habet actu unde possit terminare intellectionem: sed tamen utrumque potest habere; et hoc convenit sibi secundum quod esse materiale et singulare habet in rebus extra animam: cum enim intellectus sit immaterialis, non potest immutari nisi ab eo quod

aliquem modum immaterialitatis habet, neque etiam potest nisi ad immateriale sua operatio primo terminari. Phantasma autem, ut similitudo intelligibilis, individualiter ordinatur ad intellectionem non per modum obiecti terminantis actum intelligendi, sed per modum agentis in intellectum, et causantis speciem simul cum intellectu agente instrumentaliter. Ideo ipsum esse intelligibile in potentia, est ipsum non habere actu unde possit movere intellectum, sed posse illud habere: hoc autem convenit sibi ut est praecise similitudo rei materialis quantum ad eius materialitatem et singularitatem, in quo cum phantasmate bruti convenientiam habet. Species vero quae est in intellectu, ordinatur ad intellectionem tanquam principium formale faciens intellectum in actu ut possit intelligere. Ideo dicitur intelligibilis in potentia quando actualiter non actuat intellectum, sed tantum potentialiter: hoc autem convenit sibi dum adhuc est in phantasmate et in intellectu agente virtualiter, nondum producta in intellectu possibili.

Similiter quoque, *dupliciter* dicitur objectum intelligibile esse in actu: *Aut* scilicet, quia habet actu unde possit movere intellectum: *Aut* quia habet actu unde possit actum intelligendi terminare. *Primum* sibi convenit secundum quod est in imaginatione per suum phantasma lumine intellectus agentis illustratum. *Secundum* autem sibi convenit prout est in intellectu per suam speciem per quam repraesentatur absque conditionibus materialibus; per esse enim quod habet in imaginatione, habet immaterialitatem ac spiritualitatem tantam, quanta sufficit ad hoc ut possit esse intrumentum intellectus agentis ad causandum speciem intelligibilem in intellectu possibili; per esse autem quod habet in intellectu, habet immaterialitatem omnimodam, quae requiritur ad hoc ut possit terminare intellectionem: ipsa enim species est omnino immaterialis secundum se, et repraesentat naturam immaterialiter, id est, absque conditionibus materialibus, ut sic natura absque materialibus conditionibus repraesentata, et immaterialiter effecta, possit actum intelligendi terminare.

Est ergo obiectum intelligibile in actu ratione motivi, quando est in phantasia illustratum lumine intellectus agentis, ita quod tunc verificari potest, intellectum pati ab intelligibili in actu in ratione terminativi, quando per speciem est in intellectu possibili. Phantasma vero dicitur intelligibile in actu, quando habet unde possit esse instrumentum intellectus agentis causantis speciem in intellectu possibili, quod convenit sibi inquantum lumine intellectus agentis est illustratum: et quia hoc convenit sibi non per novam illustrationem post ejus generationem supervenientem, ut superius est ostensum, sed per suam naturam, inquantum est productum rite et ordinate ab imaginatione, quae in eadem essentia animae cum intellectu agente radicatur; ideo dicitur esse actu intelligibile, inquantum in ipso est aliqua intellectus agentis participatio a na-

tura. Species autem dicitur intelligibilis actu, quando habet unde actuare possit intellectum possibilem: et quia hoc convenit sibi secundum quod est producta in intellectu possibili ab intellectu agente, et phantasmate; ideo dicitur intelligibilis in actu quando est extra phantasma, utpote actualiter ab intellectu agente et phantasmate producta in actu.

Ex iis itaque patet, quod tria sunt quae dicuntur aliquando quidem intelligibilia in potentia, aliquando autem intelligibilia in actu; scilicet, obiectum intelligibile, phantasma, et species intelligibilis; quae quia reducuntur de potentia ad actum ab intellectu agente, ideo dicitur intellectus agens, facere ea actu intelligibilia: res quidem materiales actu intelligibiles reddit objective ac terminative, inquantum facit eas esse in intellectu possibili, et immaterialiter, scilicet absque conditionibus materialibus, repraesentari; in ratione vero motivi, inquantum dat phantasmati illius repraesentativo virtutem immutandi intellectum possibilem: phantasmata vero, facit actu intelligibilia, inquantum per participationem luminis ipsius, habent unde possint instrumentaliter immutare intellectum possibilem ad speciem intelligibilem: species autem intelligibiles, actu facit intelligibiles, inquantum eas de potentia activa phantasmatis educit, et ponit in intellectu possibili.

Et ideo, aliquando dicit S. Thomas, quod intellectus agens facit res materiales actu intelligibiles, ut *1. p. q. 54, a. 3*, et *q. 79, a. 3; de anima a. 4; de spirit. creat. a. 10,* et in plerisque aliis locis: aliquando vero, quod facit phantasmata intelligibilia actu, ut in hoc Capite, et in locis pro praecedenti positione allegatis: aliquando etiam, quod facit species intellectus possibilis intelligibiles in actu; quorum unumquodque verum est, sed suo modo.

Patet ergo quod intellectus agens dicit facere phantasmata actu intelligibilia, non *obiective,* quasi faciat ipsa, aut aliquid in ipsis formaliter exsistens, apparere intellectui et intelligi, sed *causaliter* tantum; quia videlicet, facit illa in tali actu, ut possint secum concausare species intelligibiles in intellectu possibili: hoc autem est, quia participant in sua natura aliquid luminis intellectus agentis, sicut color in sua natura aliquid luminis corporalis participat; ipsa enim inquantum praecise similitudines rerum materialium sunt, et singularium conditionum, sunt tantum intelligilia in potentia; quia ut sic non habent ut possint movere intellectum. Inquantum autem aliquid luminis intellectus agentis in sua natura propter conjunctionem ad ipsum participant, sic sunt actu intelligibilia, utpote potentia, cum intellectu agente movere intellectum: et hoc modo prius phantasmata per intellectum agentem fiunt actu intelligilia, quam speciem intelligibiles recipiantur in intellectu possibili.

Quod autem haec sit mens S. Thomae, aptissime ex ejus verbis, superius Capite 59, constat. Ait enim, quod: « phantasmata per lu-

men intellectus agentis, fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum in actu, non autem ut sint intellecta in actu. » Et Capite 60, ait, quod: « Non dicitur puer potens intelligere, ex eo quod phantasmata in eo possint esse intellecta in actu, cum hoc pertineat ad posse agere: » « Posse autem intelligere, sit posse pati. » Quibus verbis nihil clarius ad praesentem declarationem esse potest.

Posset etiam intelligi alio modo phantasmata fieri intelligibile in actu, proportionaliter ad alium modum quo potest dici intelligibile in potentia, scilicet obiective, non tamen ad mentem opinionis quam improbavimus. — *dupliciter* enim considerari potest phantasma: *Uno modo*, quantum ad ipsam naturam phantasmatis, qua est tale accidens et talis similitudo. *Alio modo*, quantum ad naturam per phantasmata repraesentatam. *Primo* modo nec est potentia intelligibile, saltem directe, nec fit actu intelligibile, ut est scilicet hoc phantasma singulare, quia singulare materiale, cujusmodi est phantasma, non est per se et directe a nobis intelligibile. *Secundo* modo, est potentia intelligibile, inquantum natura per ipsum materialiter repraesentata, potest ab intellectu absque conditionibus materialibus accipi; fit autem actu intelligibile quando ab intellectu causatur species virtute intellectus agentis naturae universalis repraesentativa. Et hunc modum videtur tangere S. Thomas in hoc Capite, ubi ait quod: « quia in hoc homine cujus similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, ideo phantasmata sunt intelligibilia in potentia. » Sed quia hic modus est improprius, cum hoc sit, magis naturam per phantasmata repraesentatam esse intelligibilem in potentia aut in actu, quam ipsum phantasma; nec iste sensus habeatur ex verbis S. Thomae nisi superficialiter consideratis; ideo videtur mihi illa verba conformiter ad praedicta interpretando, sic intelligenda esse: quod quia in homine cujus phantasma est similitudo, ab intellectu accipi potest natura universalis absque conditionibus materialibus, ideo phantasma illius est in potentia ad hoc ut possit effici virtute intellectus agentis instrumentum, ad causandum speciem illius naturae universalis repraesentativam: et hoc est, esse phantasma intelligibile in potentia, causaliter tantum, iuxta modum superius explicatum.

Potest et tertio de phantasmate intelligi, non ratione sui, sed ratione effectus sui; scilicet, speciei intelligibilis. Cum enim dicatur aliquid intelligibile actu, sive sit actu intelligibile per modum termini intellectionis, sive per modum principii ejus formalis, inquantum est a materia separatum, idem est facere aliquid intelligibile actu altero illorum modorum, quod ipsum a materialibus conditionibus abstrahere: hoc autem non facit intellectus agens circa phantasma secundum seipsum; quia quantumcunque aliquid intellectualitatis ex praesentia intellectus agentis recipiat, modo superius exposito, semper tamen remanet in organo corporali, et materialiter

repraesentat; sed hoc facit circa ejus effectum, scilicet, circa speciem intelligibilem, educendo ipsam de potentia activa phantasmatis, et ponendo in intellectu possibili. Ideo et dicitur facere ipsum phantasma intelligibile in actu, quia de ejus potentia speciem intelligibilem et immaterialem educit, quod est ipsum phantasma fieri intelligibile actu ratione effectus sui, non ratione sui; et hoc modo factum in actu, dicitur movere intellectum, non quidem effective, sed formaliter, inquantum species educta de ejus potentia, informat intellectum, et facit ipsum in actu primo.

Ad hunc sensum aliquando etiam dicit S. Thomas phantasmata fieri intelligibilia in actu. Et Commentator III *de anima, comm. 18*, ita intelligere videtur, ubi ait quod: « Necesse est ponere aliquem motorem, ut faciat intentiones imaginatas movere intellectum materialem. » Quod nihil aliud est, quam facere eas intellecta in actu abstrahendo eas a materia.

Circa *secundum dictum* responsionis S. Thomae attendendum, quod species existentes in intellectu possibili praeexsistunt in phantasmatibus sicut effectus in sua causa: effectus autem est in causa secundum modum ipsius causae, sicut effectus virtualiter contenti in sole, habent in sole modum et conditionem ipsius solis; cum nihil aliud in ipso sint quam sol aut ejus virtus. Unde cum phantasma sit aliquo modo materiale, utpote existens in organo materiali, et materialiter ac individualiter repraesentas, similitudines intelligibiles existentes in phantasmate virtualiter, secundum quod in ipso sunt, aliquo modo materiales sunt et singulares; et ideo dum recipiuntur in intellectu possibili, ex actione intellectus agentis et phantasmatis, ubi immaterialiter et universaliter recipiuntur, non habent eundem modum essendi quem habent in phantasmatibus, sed altiorem et superioris ordinis. Propterea optime dicitur, quod anima intellectiva, ut est scilicet intellectiva, non est in potentia ad similitudines rerum secundum illum modum quo sunt in phantasmatibus, sed secundum quod elevantur ad aliquid altius, scilicet ad superiorem ordinem, qui est specierum omnino immaterialium, et universalium, species enim in intellectu possibili et immateriales sunt et universales.

Circa *tertium dictum* responsionis sciendum, quod si intelligibilia ad quae intellectus noster est in potentia, essent per se intelligibilia, tanquam per se subsistentia extra materiam; intellectus noster indifferenter se haberet ad omnes substantias separatas cognoscendas: et sic, quanto aliqua essent secundum se magis intelligibilia, tanto magis intelligerentur a nobis; intellectus enim noster natus est cognoscere ea quae sub suo obiecto proportionato continentur; et aliqua tanto magis, quanto de ratione sui obiecti proportionati magis participant; sicut supposito quod quidditas rei materialis, sit obiectum proportionatum intellectui nostro, magis cognoscimus ea

quae magis hanc rationem participant. Si autem intelligibilia materialia essent per se subsistentia, tunc substantia separata subsistens, esset obiectum nostro intellectui proportionatum et connaturale, et sic quanto aliqua substantia esset magis separata, et per consequens magis secundum se intelligibilis, tanto magis a nobis cognoscibilis esset. Propter hoc optime infert S. Thomas, quod posita opinione Platonis de *ideis*, oporteret, quod quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, tanto magis intelligerentur a nobis.

CAPUT LXXVIII.

QUOD NON FUIT SENTENTIA ARISTOTELIS QUOD INTELLECTUS AGENS SIT SUBSTANTIA SEPARATA, SED MAGIS QUOD SIT ALIQUID ANIMÆ.

Reliquum est ex ipsis Aristotelis verbis, ostendere, ipsum non fuisse hujus opinionis, quod intellectus agens sit substantia separata, id quod sibi plerique adscribere voluerunt, sed magis quod animae potentia sit.

Et *primo*, hoc ostendendum est. *Secundo,* quibusdam auctoritatibus ejus super quibus ii qui contrarium senserunt, suam fundarunt opinionem, est respondendum.

Arguitur igitur **primo:** Quia III *de anima text. 18,* ait, intellectum agentem et possibilem esse differentias animae, et in anima esse; dum concludit, de intellectu agente et possibili loquens, « necesse et in anima has esse differentias. »

Secundo: Quia ratio per ipsum adducta ibidem, ostendit ipsum hoc voluisse. — Arguit enim sic: In omni natura in qua invenitur potentia et actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quae sunt illius generis; et aliquid quasi agens, quod reducit potentiam ad actum: Anima intellectiva est hujusmodi, cum quandoque sit actu intelligens et quandoque in potentia. Ergo in natura animae intellectivae est aliquid quasi materia, scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia; et aliquid quasi efficens, scilicet intellectus agens, qui facit omnia in actu. Ex hac itaque demonstratione patet, ipsum voluisse utrumque intellectum in natura animae esse, et non aliquid separatum secundum esse a corpore.

Advertendum, cum dicitur, intellectum possibilem esse in potentia ad omnia intelligibilia, et intellectum agentem facere omnia, quod ly *omnia,* non facit distributionem pro omnibus simpliciter, sed pro omnibus rebus materialibus, quae sunt propria et naturalia obiecta intellectus nostri, ut dicitur III *de Anima.* Sensus enim est:

quod intellectus possibilis est receptivus specierum omnium quidditatum materialium. Intellectus vero agens omnes quidditates materiales natus est facere actu intelligibiles, cum in seipsis sint tantum intelligibiles in potentia.

Tertio: Quia ibidem inquit, (III *de anima text. 18.*) quod: intellectus agens est sicut habitus, quod est lumen: ubi patet, quod habitum non vocat effectum intellectus agentis, sed ipsum intellectum agentem inquantum facit hominem intelligere omnia et quando voluerit. Sed habitus non significatur ut aliquid per se subsistens, sed ut alicujus habentis. Ergo etc.

Addit quoque S. Thomas ad majorem declarationem, quod hic non accipitur habitus, ut est in secunda specie qualitatis, prout quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum, cum ille habitus sit acceptus a sensibilibus, ut probatur II. *Poster. text. ult.*, et sic oporteat ipsum esse effectum intellectus agentis; sed accipitur ut dividitur contra privationem et potentiam, sicut omnis forma et actus potest dici habitus: hoc autem patet, quia dicitur intellectum agentem esse habitum, sicut lumen.

Advertendum hic, quod ex verbis S. Thomae apparet habitus primorum principiorum, qui dicuntur nobis naturales et inesse nobis a natura, non sic dici naturales, aut inesse a natura, quasi nobis formaliter sint congeniti, et ab ipsa nativitate nobis inditi; nam si essent in nobis a generatione secundum se et formaliter, non acquirerentur ex sensibilibus, ut inquit S. Thomas hic; sed dicuntur nobis naturales quia non causantur ex discursu et argumentatione, sed immediate ex intellectu agente faciente phantasmata intelligibilia in actu: qui quidem intellectus et nobis inest ab ipsa nativitate, et naturaliter cum phantasmatibus terminorum, quae omnibus insunt, ipsos habitus in intellectu possibili operatur: non autem operatur alios habitus naturaliter, et ex se immediate cum phantasmatibus, sed ipse intellectus possibilis discurrendo, et argumentando, illos in seipso causat, licet ad illos causandos concurrat etiam virtus et lumen intellectus agentis. Unde et *super Boëtium de Trinitate, q. 6, a. ult.*, inquit S. Thomas, quod hujusmodi naturaliter cognita, homini manifestantur ex lumine intellectus agentis quod est homini naturale.

Attendendum etiam, cum dicitur: *Intellectum agentem esse habitum sicut lumen;* secundum doctrinam S. Thomae in quaest., *de anima, a. 4, ad 4*, quod hanc comparationem intelligit Aristoteles, quantum ad necessitatem, non autem quantum ad officium. Sicut enim sine lumine color videri non potest, ita res materiales absque intellectu agente non sunt actu intelligibiles, modo superius explanato: sed officium luminis intellectus agentis, est ipsa phantasmata, quae sunt objectum intellectus possibilis, facere actu intelligibilia, dando eis virtutem ut movere possint intellectum. Lumen vero corporale non dat colori virtutem ut possit movere visum; cum

dicatur III *de Anima,* quod est per se visibilis, sed facit diaphanum in actu, ut possit a colore moveri: ed ad hunc sensum intelligenda sunt Aristotelis verba.

« *Tres Aristotelis rationes a S. Thoma adductae explicantur, et contrariorum expositiones reijciuntur.* »

Ad has rationes quidam arbitrati de mente Aristotelis esse, quod intellectus agens sit substantia separata, respondent.

Ad primam quidem dicunt, quod per illa verba non intendit Aristoteles quod in anima sint agens et patiens, ita quod una et eadem numero anima sit agens et patiens diversis potentiis, sed solum quod hae differentiae sunt in anima sicut in omni alia natura. Constat autem, quod non sic sunt in omni natura, quod una numero natura utramque habeat, sicut subiectum accidentia, sed sunt sicut causae in suo effectu. Ideo, et sic dumtaxat, intelligendum est ipsas in anima esse.

Per hoc etiam patet *ad secundam*: Illa enim Aristotelis ratio, non deducit nisi ad hoc, quod oportet in natura animae has esse differentias, sicut et in omni alia natura est agens et patiens, quae constat, non oportere in unam numero substantiam convenire.

Ad tertiam vero dicitur, quod assimilatio inter intellectum agentem et habitum ac lumen, non est inter intellectum in se et habitum ac lumen, sed inter modum agendi utriusque, scilicet in operando quando volumus. Unde non sequitur, si habitus est in nobis, non autem est res separata, quod similiter intellectus agens sit in nobis, non autem sit substantia separata.

Sed quod istae responsiones non sint ad mentem Aristotelis, facile est videre, si rationis ejus efficacia, fuerit ostensa.

Unde *primo* ista ratio explicanda est, tum responsiones datae excludentur.

Ad evidentiam igitur rationis: *Considerandum primo*, quod cum natura multipliciter dicatur, ut patet V *Metaph.* (*text. comm. 5.*); hoc loco accipitur natura, prout significat quidditatem, et essentiam rei naturalis, generabilis scilicet, et corruptibilis, ut patet per Commentatorem III *de anima*, *comm. 17.* Et fit comparatio rei naturalis ad animam, secundum Commentatorem, quia anima est unum entium naturalium, sive illa sit quidditas generis sive speciei. In simili quoque significatione accipitur nomen generis hoc in loco, cum dicitur: in omni natura est aliquid quod est materia unicuique generi.

Considerandum secundo, cum dicitur, esse in omni natura aliquid, quod est potentia omnia quae sunt illius generis; quod hoc non est intelligendum, quasi illud sit unum numero, sed quod est unum secundum unitatem illius naturae: non enim materia propria receptiva omnium formarum equi, est una numero, sicut nec est una tantum numero forma equi. Sed si natura est una secundum

speciem, oportet ut susceptivum proprium formae sit unum secundum speciem, proportonaliter loquendo, puta, quod sit eadem caro secundum speciem susceptiva hujus et illius formae equi, et similiter idem os, et idem nervus secundum speciem, et sic de aliis Si autem natura sit una secundum genus, necesse est ut materia propria susceptiva formarum illius generis, sit una secundum genus; formae enim ejusdem generis, puta animalis, requirunt propria susceptiva unius generis, quia oportet materiam et formam proportionari.

Considerandum tertio, quod hic accipitur actus non pro operatione, sed pro forma quae est actus primus. Unde cum subsumitur in ratione, quod anima intellectiva quandoque est intelligens in potentia, quandoque vero est intelligens in actu, non accipitur intelligens in actu secundo tantum, quod est operari, sed etiam in actu primo, quod est habere formam per quam intellectus est in actu.

Considerandum quarto, quod licet anima intellectiva secundum suam substantiam sit actus quidam, ut intellectiva tamen, id est, ut ordinata ad intellectionem, aliquando est in actu primo completo, quando scilicet habet in seipsa speciem intelligibilem; aliquando vero non est in actu primo completo, sed est secundum aliquid in potentia, ut cum non habet speciem intelligibilem: tunc enim dicitur in potentia quia non habet omnia, quae requiruntur ad hoc ut possit in operationem exire. Ideo de anima intellectiva loquitur hic Philosophus ut intellectiva est, comparative ad res naturales, quae quandoque sunt in actu quandoque in potentia.

Ultimo considerandum, quod hac ratione supponit Philosophus *duo* superius ab ipso determinata: — *Unum* est, quod anima in seipsa habet tanquam proprietates illas potentias, quae ad intelligendum requiruntur: hoc enim dixit enumerando in II *de anima,* inter potentias animae etiam intellectivum; et in III, cum incipiens de intellectu determinare, inquit: « De parte autem animae qua intelligit et sapit: » Ubi intellectum partem animae vocat. — *Alterum* est, quod immediate ante hanc rationem, dixerat scilicet, res materiales non esse intelligibiles nisi in potentia, ex quo sequitur ipsas per se sufficientes non esse ad actuationem intellectus possibilis.

Ex omnibus his sequitur, quod comparatio aliarum naturarum generabilium et corruptibilium ad animam, quo ad principium activum et passivum, non est quantum ad modum habendi illa, sed quantum ad necessitatem habendi, unumquodque tamen suo modo. Et est comparatio talis, quod sicut in natura materiali procedente de potentia ad actum, oportet esse principium omnium formarum illius naturae, et principium activum illarum, tanquam contenta sub illa natura (principia enim speciei sunt in illa specie reductive), ita in anima intellectiva secundum quod est aliquando in actu, ut intellectiva est, aliquando vero in potentia, oportet, cum obiectum intelligibile non sufficiat in intellectum agere, esse illas

differentias activi et passivi suo modo: per modum scilicet proprietatum in ipsa una animae substantia existentium. Nam omne principium principaliter requisitum ad intellectionem, oportet in anima intellectiva esse, ut ejus passionem et proprietatem. Hanc enim intellectus comparationem insinuavit Aristoteles subiungens post comparationem, quod: activum in anima est intellectus in faciendo omnia ut habitus quidam: habitus enim est subiective in eo cujus est habitus: ut in tertia ratione assumit S. Thomas.

Istis sic expositis patet, quad ratio Aristotelis propositum concludit, ut eam S. Thomas format sic arguendo: — In omni natura, in qua invenitur potentia et actus, est aliquid quasi materia receptiva formarum illius generis, et aliquid quasi agens, ad illam naturam pertinentia tanquam principia suo modo: Sed in anima intellectiva est actus et potentia, cum quandoque sit actu primo intelligens, quandoque vero in potentia: Ergo in eius natura est aliquid sicut materia, scilicet intellectus possibilis; et aliquid sicut activum, scilicet intellectus agens; ad naturam ejus inquantum intellectiva est, suo modo pertinentia: Sed, supple: modus animae habendi principia quibus fit intellectiva actu de intellectiva in potentia, est, ut illa sint ejus potentiae et proprietates, cum intellectivum sit animae potentia: Ergo intellectus agens et possibilis sunt in anima ut ejus potentiae, non autem sunt substantiae separatae. — Ecce itaque quod Aristotelis ratio ostendit (ut dicebat S. Thomas) intellectum agentem non esse substantiam separatam.

Et sic responsio *ad primam* et *secundam* rationem S. Thomae nulla est.

Quod etiam responsio *ad tertiam* rationem nulla sit, patet ex verbis responsionis. Nam concesso, quod illa assimilatio sit secundum modum agendi intellectus et habitus, quia scilicet, utroque operamur quando volumus, arguitur sic: — Id quo utimur operando quando volumus non est substantia separata, sed est in nobis: Sed per te intellectu agente utimur operando quando volumus, sicuti habitu: Ergo non est substantia separata, sed est in nobis. — *Major* probatur: quia formae maxime separatae a materia, et ad superiorem ordinem rerum pertinentis operatio, non est in potestate nostra, ut possimus pro arbitrio nostro illam operationem exercere: non est enim voluntarium cujus principium est extra, sed cujus principium intra nos est. Ergo etc.

Quantum ad secundum: — Esponit S. Thomas quasdam Aristotelis auctoritates; ex quibus illi qui sunt contrariae opinionis argumentari possent. Sunt autem *quinque*.

Prima est in III *de anima, text. 19*, ubi ait Aristoteles, quod: *intellectus agens est separatus et immixtus*; ex quibus arguitur: — Intellectus agens est separatus et immixtus: Ergo non est in anima, sed est substantia separata.

Secunda est ibidem: Ait namque quod: *intellectus agens est substantia actu ens*: Sed nihil respectu ejusdem est in actu, et in potentia: Ergo cum in anima sit intellectus possibilis, quo est in potentia, non poterit in ipsa esse intellectus agens.

Tertia quoque est ibidem, ubi ait quod: *idem est secundum actum scientia rei*: Quod exponens Commentator ait, quod in intellectu agente idem est intelligens et intellectum, non autem in possibili: Ergo intellectus agens est separatus, quia in solis separatis a materia, idem est intelligens et intellectum.

Quarta est in eodem loco, *text. 20*, ubi ait quod: *intellectus agens non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit:* Nihil autem tale est in nobis: Ergo etc.

Quinta est, in eodem textu, ubi ait: *Separatus autem est solum hoc, quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est*: Ergo non est in nobis.

Ad primam harum auctoritatum, respondet S. Thomas explanando mentem Aristotelis, circa conditiones attributas intellectui agenti in comparatione ad intellectum possibilem; quod Aristoteles non dixit intellectum agentem esse separatum a corpore, sed ab organo corporali, quod et supra dixerat de intellectu possibili. Quod probat hac ratione: quia cum agens sit nobilius patiente, et activum materia, si intellectus possibilis est separatus ab organo, multo magis intellectus agens erit ab organo separatus.

Ad secundam respondet, quod illud non repugnat ei quod substantia animae est in potentia, ut ostensum est Capite praecedenti. Ibi enim ostensum est, quod non inconvenit animam esse in actu, et in potentia secundum diversa.

Ad tertiam, dicit *duo*: — *Primum* est, quod expositio Commentatoris est contra Aristotelis mentem, quia non est verum quod intellectus possibilis in actu non sit ipsum intelligibile, cum de ipso hoc asseruerit Philosophus superius *text. 14* et *15*, immo, et hoc de sensu et sensibili secundum actum, superius, *text. 3*, dixerit.

Dixit *secundo*, quod verba allegata non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam postquam de intellectu possibili et agente determinaverat, oportebat de intellectu in actu determinare, cuius primo differentiam ponit ad intellectum possibilem in hoc, quod intellectus in actu, sive scientia in actu est idem rei scitae,non autem intellectus possibilis. Subiungit postea pro alia differentia ordinem intellectus possibilis ad ipsum, quia ipse secundum quod est in potentia, est prior tempore, quam intellectus in actu in uno et eodem, non autem simpliciter, quum reducatur in actum per intellectum agentem, et etiam per intellectum in actu.

Attendendum hic quum dicitur, quoniam: *Scientia in actu simpliciter praecedit intellectum in potentia, etiam tempore, licet in uno individuo sit e converso*: quod hoc non intelligitur de potentia

absolute accepta, quod patet: — Quia si accipiamus per intellectum in actu ipsum intellectum agentem, constat quod intellectus in potentia non praecedit ipsum in eadem duratione, quum simul sint in anima. — Si autem accipiamus habitum primorum principiorum, sive intellectum actuatum illo habitu, quo per seipsum aliquis scientiam invenit, sic etiam manifestum est, quod intellectus in actu non praecedit tempore potentiam intellectus ad alia intelligibilia, immo sequitur, et est posterior illa, quum intellectus a sua generatione sit in potentia, non autem sit actuatus a generatione tali habitu. — Si demum, per intellectum in actu accipiamus intellectum docentis, iam non est necessarium ut praecedat tempore potentiam addiscentis; quia si addiscens sit secundum substantiam antiquior docente, prius est intelligens et sciens in potentia, quam docens sit sciens in actu.

Relinquitur ergo, ut intelligatur de potentia, quae movetur ad actum; jam enim verissimum est, quod intellectus prius tempore movetur ad scientiam, quam habeat scientiam: quia cum discursu quodam acquiratur scientia, oportet prius intellectum acquirere cognitionem principiorum, antequam causetur in eo habitus scientificus conclusionum, sive per inventionem, sive per doctrinam acquiratur. Similiter, intellectum in actu oportet tempore praecedere intellectum in potentia, secundum scilicet quod movetur ad actum oppositum illi potentiae: quia oportet et intellectum habentem habitum primorum principiorum, et docentis intellectum actuatum scientia, prius esse, quam intellectum possibilem addiscentis moveant ad actum scientiae.

Patet autem haec expositio ex ratione quam adducit S. Thomas et hic et in III *de anima*, quia scilicet, potentia non reducitur in actum, nisi per aliquid exsistens in actu. Constat autem quod ex hoc quod potentia non reducitur in actum, nisi per ens actu, non sequitur quod actus tempore praecedat potentiam absolute acceptam, sed ipsam potentiae actuationem: prius enim oportet esse agens, quam moveat potentiam ad actum completum, ubi aliquid successive in actum reducitur, sicut intellectus reducitur in actum verae scientiae.

Erit ergo sensus: quod in uno et eodem, potentia intellectus, quae movetur ad actum perfectum scientiae, praecedit ipsam scientiam simpliciter; tamen, sciens in actu etiam tempore praecedit potentiam, id est, motionem potentiae ad actum, sive potentiam ut movetur ad actum.

Quod autem haec interpretatio verborum Aristotelis, de intellectu in actu, sit ad eius mentem, non autem quod obiectum scientiae intellectus agentis sit ipsemet, apparet: quia non dicit quod intellectus agens, aut quod eius scientia sit idem rei; (quod utique oportuisset dici, si de intellectu agente intelligeretur) sed absolute, quasi novum propositum incipiens, ait: « Idem autem est secundum

actum scientia rei; quae vero secundum potentiam tempore prior in uno est. »

Ad quartam respondet, quod non dicit ea verba Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam differt etiam intellectus in actu ab intellectu possibili, quia intellectus possibilis quandoque intelligit, quandoque non intelligit; hoc autem non potest dici de intellectu in actu qui est ipsa intelligibilia in actu.

Adverte, quod S. Thomas *1, p. q. 79, a. 4, ad 2,* inquit, quod si de intellectu agente praedicta verba intelligantur, sic sunt exponenda, scilicet, quod non est ex parte intellectus agentis, quod quandoque intelligimus, quandoque non, sed ex parte intellectus possibilis.

Hanc S. Thomae interpretationem hic positam, improbant quidam Thomistarum, dicentes quod a nullius mente quasi dubium excludendum erat de intellectu in actu secundo, quod quandoque intelligit, quandoque non intelligit. Certum est enim de omni actu operante quod non quandoque operatur, quandoque non operatur.

Sed non vident, quod hoc non est ab Aristotele dictum, quasi esset apud aliquos dubium; sed quia, ut dicitur in quaest. *de spiritual. creat., a 10, ad 3,* cum propositum sibi esset inter intellectum in actu et intellectum possibilem differentias enarrare, postquam duas explicavit, quod scilicet: intellectus in potentia non est intelligibile in potentia, sed intellectus in actu est ipsum intelligibile in actu; et quod intellectus in potentia praecedit intellectum in actu tempore in eodem, simpliciter autem intellectus in actu praecedit intellectum in potentia; tertiam subiungit differentiam, quod videlicet, intellectus possibilis aliquando quidem intelligit, aliquando vero non intelligit; non sic autem est de intellectu in actu, ut est manifestum, cum intellectus in actu in ipso intelligere consistat.

Ad quintam dicit, sequendo contextum superiorum verborum, quod illa verba neque de intellectu agente, neque de intellectu possibili dicuntur, sed de tota parte intellectiva: non de agente, quia iam idem dixerat de possibili, et sic non solum agens est separatus: non etiam de possibili, quia jam idem dixerat de agente, et sic soli possibili convenire non potest. Unde relinquitur, ut de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur, intelligantur: dicitur enim, haec sola pars animae, scilicet intellectiva, esse separata, quia corporali organo non utitur: et ideo subjungit de eadem, quod hoc solum est immortale et perpetuum, utpote a corpore non dependens.

Attendendum hic, quod intellectus in actu, dicitur immortalis et perpetuus, non ratione operationis per quam efficitur in actu, quasi aliqua una sua operatio sit perpetua, sed ratione intellectus agentis et possibilis, quos comprehendit tamquam ad hoc, ut sit intellectus in actu, requisitos.

CAPUT LXXIX.

QUOD ANIMA HUMANA CORRUPTO CORPORE, NON CORRUMPITUR.

Postquam determinaverat S. Thomas de unione animae intellectivae ad corpus, nunc de duratione ipsius unionis determinat.

Circa quod, *duo* facit: *Primo* enim determinat, de duratione ejus post unionem ad corpus. *Secundo,* de ejus duratione ante dictam unionem, *Capite 83.*

Quantum ad primum, *duo* facit: *Primo,* agit de ipsa animae intellectivae duratione. *Secundo,* occasionaliter, de duratione animae brutorum; *Capite* tractat *82.*

Quantum ad primum, *duo* facit: *Primo* ostendit, animam intellectivam immortalem esse. *Secundo,* contra determinatam veritatem adducit instantias.

Quantum ad primum, arguit: **Animam intellectivam non corrumpi corrupto corpore, sed esse immortalem.** — Et *primo,* per rationes: *Secundo* per auctoritates Aristotelis.

Primo itaque **arguit** sic: Anima est quaedam substantia intellectualis. Ergo est immortalis, quia omnis substantia immortalis est incorruptibilis, ut probatum est superius, *Capite 55.*

Secundo arg. Perfectio animae humanae consistit in quadam abstractione a corpore, ut patet in perfectione a scientia et virtute. Nam secundum scientiam tanto magis perficitur, quanto magis immaterialia considerat. Virtutis autem perfectio consistit in hoc, quod homo passiones corporis non sequatur. Ergo corruptio ejus non consistit in separatione a corpore. — Probatur *consequentia*: quia nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio, cum mutationes ad perfectionem et ad corruptionem sint contrariae.

Si dicatur, quod perfectio animae consistit in separatione secundum operationem, non autem in separatione secundum esse, in ipsa vero separatione secundum esse consistit corruptio:

Contra arguitur: quia cum operatio consequatur naturam, non potest perfici operatio rei, nisi secundum quod perficitur ejus substantia: et sic, si anima secundum operationem perficitur in relinquendo corpus, non deficiet substantia ejus in esse suo, per hoc quod a corpore separatur.

Circa istam propositionem: *Non potest perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod ejus substantia perficitur*; occurrit **du-**

bium: — Nam si hoc sit, sequitur, cum anima a corpore separata sit perfectior secundum operationem, quod etiam sit perfectior secundum substantiam. Cujus oppositum de mente S. Thomae ostensum est supra, *Capite 68.*

Respondetur, quod *dupliciter* potest intelligi aliqua natura perfici: *Uno modo,* absolute, et secundum se, hoc est secundum suam intrinsecam rationem. *Alio modo,* ut ad operationem ordinatur, inquantum videlicet, fit liberior et efficacior ad operandum, quod est aliquo modo et accidentaliter perfici. Perfectio ergo operationis, aliquando sequitur primam perfectionem, aliquando vero secundam; inquantum natura quae erat impedita et detenta, ne posset operari suo modo, remotis impedimentis fit habilior ad operandum, et ideo perfectius operatur. — Propositio itaque inducta, intelligitur de perfectione substantiae altero illorum modorum, non autem primo modo tantum: sic autem *negatur,* quod anima separata non sit perfectior inquantum ordinatur ad operationem intellectivam. Nam cum iuxta praedeterminata in dicto *Capite 68,* liberata fuerit a corpore corruptibili impediente, remanet liberior et efficacior ad intelligendum: nec hujus oppositum dictum est superius, sed tantum, quod separata a corpore, non est perfectior secundum naturam intrinsece et absolute, immo imperfectior, tanquam non habens complementum suae speciei.

Tertio arg. Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile: Ergo et anima est incorruptibilis. — Probatur *antecedens*: quia intelligere quae est propria hominis operatio, est universalium et incorruptibilium, quae sunt animae perfectiones. — *Consequentia* etiam probatur: quia oportet perfectiones esse perfectibilibus proportionatas. Ista ratio superius est exposita, *Capite 55.*

Quarto arg. Homo appetit naturaliter perpetuo manere, quia apprehendit esse per intellectum, non solum ut nunc, sed simpliciter. Ergo anima secundum quam apprehendit simpliciter esse, et secundum omne tempus, est perpetua.

Hanc rationem etiam superius loco praeallegato explicavimus: ideo ejus interpretatio requiratur ibidem.

Quinto arg. Formae rerum recipiuntur in intellectu possibili, ut sunt incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis: Ergo et anima cujus intellectus possibilis est aliquid. — Probatur *antecedens*: quia recipiuntur in intellectu ut sunt actu intelligibiles: hoc autem habent inquantum sunt immateriales et universales et per consequens incorruptibiles. — *Consequentia* etiam probatur: quia unumquodque recipitur in aliquo secundum modum ejus in quo est.

Adverte, quod haec ratio licet conformitatem cum *tertia* habeat *ratione,* est tamen ab ipsa distincta, et aliud medium assumit. Ibi enim pro medio accipitur incorruptibilitas intelligibilis absolute, hic

vero pro medio accipitur non ipsa incorruptibilitas absolute, sed necessitas incorruptibilitatis eius ex eo quod recipitur in intellectu, quod est signum incorruptibilitatis intellectus.

Sexto arg. Primum susceptivum in rebus sensibilibus, scilicet materia prima, est incorruptibile secundum substantiam. Ergo multo fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium: Ergo anima. — Probatur *prima consequentia:* quia esse intelligibile est permanentius quam esse sensibile.

Dubium - 1°) Sed videtur quod ista comparatio non sit conveniens: quia fit inter ea quae sunt diversorum generum, comparantur enim esse substantiale sensibile, et esse accidentale intelligibile: materia enim est primum susceptivum esse sensibilis substantialis, et intellectus est primum susceptivum esse intelligibilis accidentalis. Fuisset enim conveniens comparatio, si intellectus fuisset comparatus sensui; quia sicut intellectus est susceptivus esse intelligibilis accidentalis, ita sensus est susceptivus esse sensibilis accidentalis: sed tunc falsum est quod primum susceptivum esse sensibilis accidentalis et abstracti sit incorruptibile.

2°) Videtur etiam falsum, quod esse intelligibile quod recipitur in intellectu possibili, sit permanentius quam esse sensibile quod in materia recipitur, cum illud sit substantiale, hoc autem sit accidentale.

Ad primum horum respondetur, quod non fit comparatio inter intelligibile accidentale et sensibile substantiale, sed inter intelligibile et sensibile absolute, et formaliter sumpto, abstrahendo a substantiali et accidentali: Sic enim intellectus possibilis est primum receptivum intelligibilis formae, receptibilis scilicet in alio, inquantum intelligibilis est; nam anima intellectiva, non ut est intellectiva, est receptibilis in materia dependentis, immo ut sic, materiae capacitatem supergreditur, sed est in materia receptibilis ut est sensibilis forma aliquo modo. Materia autem prima est primum susceptivum immediate formae sensibilis, et ideo conveniens est haec comparatio secundum proportionalitatem, quae etiam inveniri potest inter ea quae sunt diversorum generum.

Ad secundum: Dicitur *primo*, quod comparando intelligibile ad sensibile absolute, et secundum propriam rationem, ut hic accipiuntur, verum est intelligibile esse permanentius sensibili, quia intelligibile, abstrahit a materia, et per consequens a principio corruptionis, nam principium corruptionis est materia, sensibile autem inquantum sensibile, concernit materiam.

Dicitur *secundo*, quod verum etiam est, formam intelligibilem intellectus nostri esse permanentiorem forma sensibili substantiali, quia forma intellectus nostri nullam habet in intellectu contrarietatem: forma autem sensibilis in istis inferioribus habet contrarieta-

tem quantum ad dispositiones, aut quantum ad accidentia formam consequentia.

Septimo arg. Intelligibilia actu inquantum hujusmodi, sunt incorruptibilia: Ergo et intellectus agens: Ergo et anima cujus ipse intellectus est lumen. — Probatur *prima consequentia:* quia *faciens est honorabilius facto,* ut dicitur III *de Anima,* (*text. comm. 19*). Intellectus autem agens facit intelligibilia.

Adverte, quod inquit S. Thomas; *intelligibilia inquantum hujusmodi esse incorruptibilia;* quia intelligibilia aliqua licet sint materialia, et corruptibilia, secundum quod sunt in rebus, propter quod sunt intelligibilia tantum in potentia; ut tamen sunt actu intelligibilia, abstrahunt a materia, et conditionibus materialibus, et ideo in seipsis nullum habent principium corruptionis, nec dependentiam ad illud habent secundum esse; quod non convenit sensibili, inquantum est sensibile, quia non abstrahit a conditionibus materialibus.

Octavo arg. Anima intellectiva non potest corrumpi per actionem contrarii, cum ipsi nihil sit contrarium; immo, per intellectum possibilem sit cognoscitiva et receptiva contrariorum. Neque per corruptionem subiecti, quum non dependeat a corpore secundum esse, ut superius est ostensum *(cap. 68)*. Neque per deficientiam suae causae, quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, ut infra ostendetur *(cap. 87)*. Ergo etc. — Patet *consequentia:* quia nulla forma corrumpitur nisi uno illorum trium modorum.

Attendendum, quod non solum anima, secundum suam substantiam non habet contrarium, sicut nec aliae substantiae, sed nec etiam habet contrarietatem in dispositionibus ad esse ipsius; quia nullae sunt dispositiones ad esse animae, aut ad ejus conservationem absolute loquendo, sed tantum ad esse ipsius in corpore, quae quia contrarium habent, per eorum corruptionem aut alterationem potest anima desinere esse in corpore, non autem simpliciter desinere esse. Propterea cum inquit S. Thomas, *animae nihil esse contrarium,* intelligendum est, neque quantum ad ejus substantiam, neque quantum ad aliquas dispositiones, quae ad ejus esse absolute requirantur.

Advertendum etiam, quum dicitur: *aliquam formam corrumpi propter deficientiam causae;* quod hoc intelligitur de causa effectus non tantum in fieri, sed etiam in factu esse, sive in conservando, quo modo Deus est causa animae, et praesentia solis est causa luminis in aëre. Deficiente enim influxu talis causae, necesse est effectum deficere, non autem deficente causa in fieri tantum, oportet effectum productum desinere esse, sed bene oportet desinere fieri effectus: sicut deficente domificatore, aut ipsa domificatione do-

mus jam productae cessante, non oportet desinere domum esse, sed tantum fieri domus.

Caetera quae ad hujus rationis explicationem requiruntur, vide in loco superius allegato.

Nono arg. Intellectus possibilis non debilitatur propter debilitatem corporis: Ergo est incorruptibilis. Ergo et anima. — Probatur *antecedens:* quia intellectus non indiget corpore, nulla autem virtus animae debilitatur debilitato corpore, nisi per accidens; inquantum scilicet indiget organo corporali, ut patet in visu. — *Consequentia* vero *prima* probatur: quia si anima corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod ejus esse debilitetur per debilitatem ejus, et supple: idem est de virtutibus animae.

Advertendum, quod quum omnis forma sit principium formale essendi et subiecto et composito, aut substantialiter aut accidentaliter secundum formae conditionem, et per consequens ipsa habeat esse in suo susceptivo, non habet ut debilitetur debilitato corpore secundum esse absolute, nisi sic dependeat a corpore, quod ipso indigeat ad suum esse. Nam si suum esse non dependeat a corpore, nec indiget ipso corpore ad hoc ut sit, nulla est ratio quare debilitato corpore, ejus esse debilitetur; nam si debilitato corpore, debilitetur, quanto corpus magis fuerit debilitatum, tanto et ipsa magis debilitabitur; et sic oportebit quod corpore totaliter deficiente, et ipsa deficiat.

Sed quia contingit formam, quae non dependet a scusceptivo secundum esse absolute, dependere ab ipso secundum quid, scilicet, quantum ad unionem cum corpore, ut superius dictum est de anima humana, ideo potest debilitari debilitato corpore, quantum ad esse unitum corpori; propterea et deficiente corpore desinit habere esse unitum corpori, licet non desinat simpliciter esse.

Loquitur ergo hic S. Thomas in antecedente de debilitatione virtutis animae simpliciter, non autem solum quantum ad unionem ejus cum susceptivo.

Quantum ad secundum, ut videatur non solum propter rationes adductas, hanc opinionem fundamentum habere, sed etiam ex Principe philosophorum, cui omnes assentire videntur, processisse hanc eandem conclusionem, S. Thomas ex ejus verbis ostendit.

Duo autem loca, brevitati studens, adducit ex libris Aristotelis in quibus manifestissime visus est, animam humanam immortalem ponere.

Primum est, in I. *de Anima (text. comm. 65),* ubi ait, quod: « Intellectus videtur quaedam substantia esse et non corrumpi « (1)

(1 « Intellectus autem advenire videtur, et substantia quaedam esse, ac non corrumpi. » Ita in lib. I. *de Anima* cap. 4., num. marg. 5, in text. 13, edit. Didot.

Quod (ut ex praemissis patet) non potest intelligi de aliqua substantia separata, quae sit intellectus agens et possibilis; ostensum est enim superius, neque intellectum possibilem neque agentem apud Aristotelem substantiam separatam esse.

Secundum est XI *Metaph.*, ubi postquam dixit, *text. 16*, quod causae formales simul sunt cum iis quorum sunt causae, non autem prius; (1) subjungit *text. 17*; « Si autem et posterius aliquid manet, perscrutandum est; nam in quibusdam nihil prohibet; ut si est, est anima talis, non omnis, sed intellectus: » (2)

Ex quibus habentur *duo*: – *Primum* est, quod intellectus qui est forma hominis, post corpus remanet, nam de formis habetur sermo. — *Secundum* est, quod animam a generalitate omnium formarum excludit, ipsam ponens post corpus remanere, et substantiam quandam esse; et non ponit ipsam non subsistentem et per consequens corruptibilem, ut ei Gregorius Nyssenus imponit.]

« Utrum reipsa Aristoteles posuerit animam intellectivam esse immortalem. »

Adverte, (ut dicitur *de spirit. creat. a. 2.*) quod idcirco Gregorius Nyssenus in suo libro de Anima, imposuit Aristoteli quod voluerit animam intellectivam non esse subsistentem, et corrumpi corrupto corpore, quia (II *de anima,* text. comm. 5.) posuit eam *entelecheiam*, quasi *actum* et *perfectionem* corporis physici. (3) Contra autem rationem substantiae spiritualis videtur esse, quod sit corporis forma. Sed hoc verum non est, quia ut superius est ostensum, (*cap. 70*) necesse est ponere aliquam spiritualem substantiam formam humani corporis esse.

Sed quia nonnulli Thomistarum, viri alioquin doctissimi, (4) a doctrina S. Thomae discedentes, (qui et hic, et *XII Metaph.*, exponendo textum 17; item, *quodlib. 10, q. 3, a. 2*; similiter in *III de anima*, *lect. 10,* tenet Aristotelem animam humanam posuisse im-

---

(1) « Causae itaque moventes tanquam antea ortae exsistunt; quae vero ut ratio, simul sunt. Quum enim sanus est homo, tunc etiam sanitas est; et forma aeneae spherae, simul est atque aenea sphaera. » Lib. XI. *Metaph.* cap. 3, num. marg. 40, in text. 5. edit. Didot.

(2) Cf. cit. edit. Didot. ibid.

(3) Lib. II *de anima* cap. 1, num. marg. 30, in text. 5. cit. edit. Didot.

(4) Card. Cajetanus in suis commentariis supra Aristotelem, *de Anima,* lib. III Cap. 2. text. comm. 20, exponit, Philosophi mentem esse, intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem, quia omnis eius operatio admixta est sensibilibus, et est passivus ab intelligibili, licet intellectus agens

mortalem) oppositum de mente Aristotelis esse conantur ostendere; ideo verissimam S. Thomae doctrinam sectando, quae neque in sacris litteris ponendis, neque in divinis rebus interpretandis, neque in Aristotelis commentationibus, quidquam, aut falsi aut ineruditi continet, *primo* adducemus ad antedictas auctoritates eorum responsiones, easque facillime confutabimus; deinde, in *sequenti capite,* eorum rationibus, iuxta integerrimam S. Thomae doctrinam respondebimus,

Ad primam itaque Aristotelis auctoritatem, (Lib. I *de Anima, c, 4*) nihil dicunt, sed ut ex eorum processu conjici potest, eos dicturos puto: Aut quod Aristoteles ibi dubitative locutus est, non assertive, quod apparere potest ex eo, quod utitur illo verbo, *videtur*, quod dubitantis est, non asserentis: Aut quod opinionem aliorum sequutus est.

Ad secundam (Lib. XI *Metaph., cap. 3)* similiter respondent, quod in hac auctoritate nihil ad propositum affirmare se ostendit. Ex hac enim solum habetur manifeste, quod putavit animam intellectivam non esse ante corpus, sed sub dubio an sit post, reliquit.

Sed responsionem *ad primum*, quantum *ad primam partem*, constat nullam esse: ex processu enim Aristotelis apparet, quod ibi non loquitur dubitative; nec cogit quod utitur hoc verbo, *videtur,* quia aliquando, *videtur*, accipitur ut idem est, quod apparet, sive, *manifestum est*, quemadmodum ait Porphyrius: « *videtur autem neque genus neque species simpliciter dici*: » Ibi enim (ut Ammonius interpretatur) *videtur*, pro *apparet* accipitur. — Quantum vero *ad secundam partem*, utique verum dicit, iuxta interpretationem S. Thomae inquientis, quod Aristoteles probat propositum suum per quandam opinionem Platonicorum, quae suo tempore erat famosa, scilicet, quod omnis anima est incorruptibilis, et quod omnes operationes animae, etiam ipsius intellectus, haberent organa determinata, et ideo exponit ly *videtur*, idest: praedictis Philosophis apparet. Sed licet secundum opinionem aliorum loquatur Aristoteles, non tamen ab eorum opinione quantum ad immortalitatem animae intellectivae discedit. Unde, ut ostendat se quidem quantum ad hanc immortalitatem secum convenire, non autem quantum ad

---

qui est impassibilis, immortalis sit et aeternus: et hoc ut objectioni Platonis satisfaceret, qui ponebat, quod intellectus passivus seu possibilis, sit a principio et semper ab idea informatus, et ejus cognitio sit tantum reminisci. Dicit tamen Cajetanus, quod ipse Aristoteles ponit principia per quae poterat ad veritatis cognitionem devenire, eaque indicat ex Lib. I. *de anima. text. comm. 12, 13,* et II, *comm.,* 11. Cf. Cajet. loc. cit.

hoc, quod operatio intellectus habeat organum, et marcescat propter organi corruptionem, ex propriis loquens, atque in quam declinet opinionem ostendens, subiungit, quod intellectus *fortassis*, divinum aliquid et impassibile est. (1) Ubi utitur dubitantis adverbio, quia nondum hoc determinaverat, id quod postmodum assertive in III. ponit, ut apparebit.

Responsio etiam *ad secundum* nulla est: (2) Nam Aristoteles postquam determinavit formas non esse ante res quarum sunt formae, subiungit: « Perscrutandum esse si aliqua remaneat post corruptionem compositi »; et determinat quod: « Nihil prohibet »: ubi textus Commentatoris habet: « Non est impossibile ». Et subiungit exemplum de anima intellectiva. Non enim (ut isti arbitrantur) dubitative respondet et sub conditione, nam si sub conditione responderet, non interposuisset ly, *ut,* quae est dictio ad exemplificandum assumpta; dixisset enim: In quibusdam enim nihil prohibet, si est anima talis; non autem: « In quibusdam enim nihil prohibet, ut si est anima talis ». Constat enim ex modo loquendi, ipsum absolute ad quaesitum respondere, cum inquit: « In quibusdam enim nihil prohibet »; sive, non est impossibile: quod cum verificari non possit nisi de anima intellectiva, subiungit exemplum de ipsa dicens: « ut, id est, *verbi gratia,* (ut exponit Commentator, et ut habet veritas graecae dictionis illi correspondens) si est anima talis, non omnis sed intellectus »: Et est sensus: aliquam manere posse post solutionem compositi, verbi gratia si dicamus animam post dissolutionem animati remanere, non quidem omnem sed illam quae est intellectiva.

Apparet etiam ex sequentibus verbis idem voluisse cum subiungit: « omnem namque impossibile forsan ». Nam cum dixerit, in aliquibus nihil prohibere quod remaneant, et exemplificasset de anima intellectiva, cum subiungit de omni anima hoc verificari non posse; relinquit hoc de anima intellectiva non esse impossibile. — Cum ergo determinatio quaestionis absoluta sit, scilicet, quod non est impossibile aliquam formam remanere post compositi corruptionem, et hoc verificari non possit nisi de anima intellectiva, relinquitur quod ipse tenuerit animam intellectivam post corruptionem hominis remanere, et consequenter immortalem esse.

---

(1) « Intellectus divinius quid est fortasse passioneque vacat. » loc. cit. lib. II. cit. edit.

(2) Aristotelis textus in versione cit. edit. Didot. loc. sup. alleg. XI *Metaph.* ita legitur: « Si autem aliquid etiam posterius permaneat considerandum est. In quibusdam enim, nihil prohibet: veluti si anima tale sit non omnis, sed intellectus; omnem namque fortassis impossibile est ».

Quod autem haec fuerit mens ejus, ut S. Thomas arbitratur, ex multis aliis ostendi potest:

Primo, quia I De *Anima, text. 15,* concludit, quod, cum sint quaedam operationes animae, quae sunt operationes conjuncti; « propter hoc physici est de anima considerare, aut omni aut hujusmodi: » scilicet, quae est affixa organo. (1) Ex his enim verbis apparet, ipsum existimasse aliquam animam esse quae non sit omnino a materia dependens, sed habeat aliqnam operationem cui corpus non communicat. Nam si non fuisset hujus opinionis, non esset usus hac disjunctiva, scilicet, quod physici est considerare de anima, aut omni, aut materiali, sive affixa corpori secundum omnem suam potentiam, sed absolute dixisset, quod physici est considerare de omni anima.

Confirmatur, quia in I *de partibus animalium, cap. 1,* hanc dubitationem determinans inquit, quod physici non est de omni anima determinare, quia tunc nulla esset philosophia praeter naturalem scientiam, esset enim naturalis philosophia de omnibus, quia cum intellectus sit intelligibilium intellectus, et ejusdem scientiae sit de iis quae relative dicuntur determinare, naturalis determinabit

(1) Referre praestat quae praemiserat Philosophus. « Est de affectibus animae dubitatio, utrum omnes communes sint cum eo quod habet animam, an sit et ipsius animae proprius aliquis: hoc enim discernere necessarium quidem est, non tamen accipi facile potest. Atque plerique tales esse videntur ut sine corpore nihil aut agant, aut patiantur, ut irasci, confidere, cupere, omnino sentire. Maxime autem intellectio propria ejus videtur esse; quod si vero hoc etiam imaginatio sit quaedam, aut sine imaginatione non sit, ne istud quidem esse sine corpore poterit. Si igitur operationum animae, vel affectuum aliquis proprius sit ipsius, fieri poterit ut anima separetur, sin vero nullus sit ejus proprius, non separabilis erit, sed perinde habebit atque rectum, cui multa quidem quatenus recto, competunt, veluti puncto pilam aeneam tangere, non tamen ipsam unquam separatum tanget: est enim inseparabile quippe quum semper aliquo cum corpore sit ». (I. *de anima* cap. 1, nn. 9, 10, text. edit. Didot). Ex hac distinctione: si anima habet operationem propriam est separabilis, si non, non; infert Card. Cajet., loc. cit., de mente Aristotelis: « Igitur Aristoteles coedificans supra jactum fundamentum, quum hactenus nullam operationem propriam invenisset intellectui possibili, quia omnis ejus inventa operatio admixta est sensibilibus: et invenisset in intellectu agente propriam operationem, qua scit secundum substantiam suam in actu, et qua non quandoque quidem intelligit, et quandoque non, statim intulit immortalitatem intellectus agentis solius ». Nota, quomodo interpretatio Cajetani e diametro opponatur illi quam hic tradit Ferrariensis, licet ambo ex uno fonte principia hausti sint.

etiam de intelligibilibus. Constat autem quod ibi de anima proprie sumpta loquitur, ut ex contextu litterae apparet. Ergo existimavit aliquam esse animam quae materiam supergrediatur; et per consequens, non corrumpatur ad corporis corruptionem. (1) Quod utique apertissime etiam constat, ex ratione alia ab ipso ibidem adducta; quia, inquam, « rem nullam a materia abstractam, potest scientia naturalis contemplari ». Ergo apud ipsum est intellectus a materia abstractus, et per consequens incorruptibilis.

Secundo, quia II *de anima, text. 21,* postquam quaesivit de aliis animae potentiis utrum unaquaeque sit pars animae, et utrum sit separabilis ab aliis potentiis, subiungit quod: « de intellectu et perspectiva potentia nihil adhuc est manifestum, sed videtur genus alterum animae esse, et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili ». (2)

Si respondeatur (ut supradicti respondent) quod hoc solum de intellectu agente verificatur apud eum, quod separatur sicut perpetuum a corruptibili, quia Aristoteles solum intellectum agentem posuit esse substantiam separatam et incorruptibilem; (3) *patet* hoc manifestissime *falsum esse,* ex ipso Aristotelis processu. Nam cum *textu 18* conclusisset, animam determinari vegetativo, sensitivo, intellectivo et motu, statim *textu 19* quaerit: « Utrum unumquodque horum sit anima aut pars animae, et si pars, utrum sit separabilis sola ratione, aut etiam loco: » Ad quod respondendo, cum dixisset,

---

(1) Aristotelis textus ita legitur: « Quaeret quispiam, utrum de anima omni docere naturalis scientiae sit officium, an de aliqua; at si de omni nulla praeter naturalem scientiam relinquetur philosophia; intellectus enim sive mens rerum intelligibilium est; itaque rerum omnium rationes naturalis una tenebit: est enim ejusdem scientiae ut tam de intellectu quam de re intelligibili doceat, quandoquidem sibi invicem opposita sunt, atque eadem est contemplatio omnium rerum sibi invicem oppositarum, sicut sensus etiam et rei sensibilis; an non omnis anima principium motus est, neque partibus animae omnibus id tribui debet, sed augendi principium ea pars habenda, quae et in plantis est, alterandi vero eadem quae sentiendi, lationis tandem alia quaedam, non vis intelligendi? Exstat enim latio in aliis quoque rebus praeter animalia, at intellectus in nullis: constat igitur non de anima disserere omni oportere, quandoquidem non omnis anima natura est, sed aliqua ejus pars una aut etiam plures ». (*De part. animal.*, lib. 1, cap. 1, ex translat. cit. edit. Didot.)

(2) II. *de anima* cap. 2, text., cit. edit., n. 9.

(3) Cf. Card. Cajet. *de anima,* loc. supra cit. qui ita dicit esse de mente Aristotelis.

de quibusdam horum non esse difficile videre, quaedam autem dubitationem habere, et ostendisset in quibus est facile videre, subjungit de iis in quibus est dubium inquiens quod: « De intellectu et perspectiva potentia nihil adhuc est manifestum, etc. » — Ex hoc autem processu apparet, quod in verbis adductis loquitur de intellectu qui est virtus et potentia animae, non autem de intellectu qui sit substantia separata, et loquitur de tota parte intellectiva quam ab aliis dixit separari formaliter, ut eorum verbis utamur; et de qua ne sic separari existimetur, sicut accidens quod cum separatur a subiecto corrumpitur, subiungit quod: separatur sicut perpetuum a corruptibili.

Nec illud verbum *videtur,* ut inquit Philoponus, dubitantis est, sed exponitur, idest: *apparet, et est manifestum:* Propter quod ut ostendat se loqui de intellectivo, quae est pars animae contra alias partes distincto, de aliis partibus subjungit dicens: « reliquae autem partes animae manifestum est ex iis quod non separabiles sunt, ut quidam dicunt, ratione autem quod alterae, manifestum ».

Tertio, quia in III *de anima, text. 3,* (1) inquit, oportere intellectum esse impassibilem, scilicet passione propria dicta. Et *textu 6,* vult, intellectum possibilem esse immixtum corpori, non habereque organum corporeum. — Tunc sic: Intellectus est impassibilis et est potentia ab omni organo corporeo separata. Ergo anima intellectiva non est totaliter immersa materiae, tanquam ab ipsa secundum esse dependens. Ergo est immortalis. — Probatur *prima consequentia*: quia formam materiae totaliter immersam non consequuntur potentiae et virtutes immateriales, non habentes organum materiale; sequitur enim: Nullas habet virtutes supergredientes materiam, et non indigentes materiali subiecto; ergo est omnino materiae immersa, et nullo modo supra materiam est elevata. — *Secunda* etiam *consequentia* manifesta est; quia si non dependet a materia secundum esse, nec est illi totaliter immersa, sequitur, quod possit esse sine illa. Unumquodque enim potest esse sine eo a quo secundum suum esse non dependet.

Quarto: *text. 20*, ejusdem III, de tota parte intellectiva loquens, ait: « Separatus autem est hoc solum quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum. » (2)

---

(1) Cf. Lib. III. cap. 5, text., n. 1 3, et seqq. cit. edit.

(2) III. *de anima* cap. 5. text. n. 2. laudatae edit. Didot. Praestat autem una cum textu a Ferrariensi relato, integrum Philosophi contextum referre, utpote qui inter ipsum et Cajetanum valde in controversiam vocetur: « Quum autem (ita Aristoteles caput, exorditur) sicut in omni rerum natura, sit quaevis res, partim unicuique generi materies, idque quod est potentia illa cuncta, partim vero causa et efficiens, eo quod omnia facit, quomodo ars respectu mate-

Respondent ii quod hoc non de tota parte intellectiva, sed de intellectu tantum agente dicit: quod patet, ut dicunt, ex modo loquendi. Nam cum superius dixisset, etiam intellectum possibilem esse separatum, addidit nunc; « hoc quod vere est; » id est, abstractus in essendo et substantialiter; quasi velit dicere: intellectus possibilis est separatus sicut rectum, et habet operationem sine corpore sicut sphaera, sed non est separatus in hoc quod vere est in essendo; iste autem intellectus qui habet propriam operationem est separatus solum in hoc quod vere est in essendo. (1)

Sed quod ista responsio non sit ad mentem Aristotelis, arguitur ex ipso modo loquendi. Non enim cum volumus rem a subiecto distinctam, excludere a consortio praedicati, utimur dictione exclusiva adverbialiter, ex parte praedicati, sed illam ex parte subiecti secundum veram logicam ponimus. Non enim cum volumus significare, albedinem nulli alii homini convenire secundum faciem

riae affecta est, necesse est et in anima differentias has inesse. Atque quidam intellectus talis est qualis est eo quod omnia fit, quidam vero eo quod omnia facit, ut habitus quidam, exempli gratia lumen: nam et lumen colores qui sunt potentia, actu colores quodammodo facit. Et is intellectus separabilis est et non mistus passioneque vacat, quum sit substantia sua actu: semper enim id quod agit praestabilius est eo quod patitur, et principium materia. Scientia autem ea quae est actu, est idem quod res, ea vero quae est potentia, in individuo prior est tempore; in universum autem non tempore. Sed non nunc quidem intelligit, nunc autem non intelligit. *Separatus vero solummodo id est quod est, atque id solum est immortale aeternumque*, non autem recordamur, quia hoc quidem expers est passionis, intellectus vero passivus exstinguitur, et sine hoc nihil intelligit: » — Nihil de nostro appingere volumus: videant eruditi quinam genuinus subsit in hisce verbis sensus, an ille a Cajetano, vel a Ferrariensi expositus. Verba Cajetani supra retulimus: ipse Philosophum interpretatur de intellectu agente solummodo: quod ab Aristotele factum est, dicit Cajetanus, ad satisfaciendum obiectioni Platonicorum, quod intelligere nostrum sit reminisci: et hoc tali ratiocinatione destruitur. Nam, ut prosequitur Cajetanus: « Apud Aristotelem quia intellectus passivus generatur et corrumpitur cum Sorte, et non ponitur informatus a quocumque, quamvis intellectus agens qui est impassibilis, ponatur perpetuus et semper intelligens, non sequitur quod nostrum scire sit reminisci: » Unde sensus rationis ejus esset: Non reminiscimur quia passivus intellectus sine quo non intelligit anima, est corruptibilis.

De hac reminiscentia vide inferius cap. 81 apud S. Thomam in responsione *ad quintam*, una cum iis quae ibi disputat Ferrariensis.

(1) Cf. supra relata Aristotelis verba ex lib. I *de Anima*, cap. 1. nn., 9, 10, text. Didot.

quam Sorti, dicimus: Sortes est albus solum secundum faciem: hoc enim magis significat quod Sortes non est albus nisi in facie, sed dicimus: solus Sortes est albus facie: Sed Aristoteles utitur dictione exclusiva adverbialiter, ex parte praedicati, dicendo, quod intellectus est separatus solum hoc quod vere est: non autem quod solus hic intellectus sit separatus hoc modo. Ergo non intendit per hanc propositionem excludere intellectum possibilem ab illo modo separationis quo intellectus agens est separatus, ut isti male Aristotelem interpretantur. (1)

Unde aliter est iste textus intelligendus. Cum enim intellectus nomen, *duplex* habeat significatum, scilicet *proprium*, quod est virtus aut factiva, aut receptiva immaterialium et universalium; et *improprium*, quod est virtus cogitativa, ipsam enim inferius vocat Aristoteles intellectum passivum; ne aliquis ex eo quod superius absolute et indistincte dixit intellectum esse separatum, putaret intellectum etiam secundum improprium acceptum significatum esse separatum, hic se de intellectu quantum ad proprium tantum significatum intellexisse manifestat. Unde sensus est: Intellectus autem est separatus, tantum secundum proprium significatum accepto nomine intellectus, non autem ipso secundum ejus improprium significatum accepto, et hoc solum, scilicet proprium significatum intellectus, est immortale et perpetuum, non autem improprium: Quod clare ostendit subiungens: « passivus autem intellectus est corruptibilis: » id est, cogitativa, quae non solum secundum interpretationem S. Thomae, sed etiam secundum Philoponi expositionem et secundum Ammonium in I *Peri Hermenejas*, antequam ad expositionem litterae Aristotelis accedat, improprie dicitur intellectus.

(1) Patet igitur, quod ex diverso accipiendi modo illius incisi: « *quod vere est*: Cajetanus loc. cit. III *de anima* cap. 3. (quem refutat Ferrariensis quamvis ob reverentiam ejus nomen non proferat) interpretationem infert huic oppositam inquiens: « Quoniam superius dixerat (Aristoteles) etiam de intellectu possibili quod erat separatus a corpore; Ne fallaris in terminis: non dixit hic, quod solus intellectus hic est separatus, sed dixit quod solus est separatus, *quod vere est*, id est, separatus in essendo, separatus substantialiter, quod vere est esse separatum, et dixit hoc aedificando etiam supra jacta fundamenta: quasi diceret, intellectus possibilis est separatus sicut rectum, et habet operationem sine corpore sicut sphaera: sed non est separatus in hoc quod vere est in essendo. Iste autem intellectus (agens scilicet) quia habet propriam operationem, est separatus solum in hoc quod vere est in essendo: et propterea consequenter hic solus est immortalis et perpetuus. » Et paulo post: « Igitur Aristoteles ad insinuandum quod hic solus intellectus (agens) est separatus, in essendo, apposuit juxta morem suum ly, *vere*.

Patet autem hanc esse veram ipsius textus interpretationem, si diligenter et textus Aristotelis, et graecus modus loquendi consideretur. Ubi enim textus graecus habet: « ὅπερ »: quae dictio apud graecos proprii significati est demonstrativa. Sic enim ait Suidas:

Τοῦτω. τὸ ὅπερ, τοῦ κυρίως ἐστὶ δηλωτικὸν καὶ ᾧ ἐὰν προστεθῇ, τὸ κυρίως ἐκεῖνο εἶναι σημαίνει οἷον, ὅπερ ἄνθρωπος, ὁ κυρίως ἄνθρωπος, καὶ ὅπερ ὄν, καὶ ὅπερ ἀγαθόν, τὸ κυρίως ἀγαθόν

Idest: « *Haec dictio*, ὅπερ, id est, *quod vere proprii est significati demonstrativa, et cui sane fuerit apposita, proprie illud esse significat; verbi gratia, quod vere homo significat proprie hominem, et quod vere ens, et quod vere bonum, significat proprie bonum.* » (1) — Cum ergo textus Aristotelis habeat:

Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί:

Id est: « *separatus autem est tantum hoc quod vere est*; vel: *secundum hoc quod vere est*: » sensus est: quod intellectus solum secundum proprium nominis significatum est separatus, non autem secundum improprium significatum, prout cogitativa improprie et similitudinarie dicitur intellectus. (2)

Non ergo dicitur separatus *secundum hoc quod vere est*, ad hunc sensum, quod sit separatus in essendo, sed quod est separatus solum secundum proprium significatum acceptus: quod cum tam intellectus agens, quam intellectus possibilis, ad proprium significatum hujus nominis intellectus pertineat, sequitur, quod non tantum de intellectu agente, sed de tota parte intellectiva (ut optime S. Thomas interpretatur) Aristoteles intendat. Unde sicut ista: Sortes est albus solum secundum faciem; ubi dictio exclusiva ponitur ex parte praedicati, aequivalet huic: Sola facies in Sorte est alba; ubi dictio exclusiva ponitur ex parte subiecti; ita ista: Intellectus hic est separatus solum secundum suum proprium significatum; aequivalet huic: Solus intellectus proprie acceptus est separatus. Non autem aequivalet istae: Hic intellectus est separatus solum in essendo sive substantialiter; et: Solus hic intellectus est separatus in essendo. — Secundum autem istorum interpretationem oporteret istas aequivalentes esse: ideo interpretatio haec mala est.

Quinto. In II *de Generatione Animalium. cap. 3* inquit, quod intellectus non educitur de potentia materiae, sed venit *deforis*: ergo non corrumpitur ad corporis corruptionem; illae enim solae formae sunt corruptibiles quae de potentia materiae educuntur.

Ad hanc *respondent* qui supra, quod Aristoteles credidit men-

(1) Cf. Suidae lexicon, edit. Godofr. Bernhardy — Halis et Brunsvigae, a. 1853, vol. 2, pars. 1.

(2) Cf. supra in nota pag. 431, relat. integr. text. Aristotelis ex translatione lib. III *de anima* cap. 5, cit. edit.

tem advenire deforis, quia lumen intellectuale quo intellectus possibilis potens est proxime ad intelligendum, mentisque rationem habere, ab intellectu agente est.

Sed quod haec responsio ad mentem Aristotelis non sit, ostenditur: Quaerit enim ibidem Philosophus de conceptae rei anima, unde veniat, et an sit in semine: et explicat suum propositum, quaerendo de anima sensuali qua conceptus ipse est animal; et de rationali qua est homo: subjungitque quod de mente quonam tempore et quomodo, et unde eam recipiant, quae principium id participant, plurimum dubitatur. Ad quam quaestionem respondens inquit, quod: in conceptibus et seminibus hae animae prius sunt in potentia quam in actu habeantur, et quod impossibile est quod aliae extrinsecus veniant sed « *sola mens extrinsecus accedit, eaque sola divina est, eo quod nihil cum ejus actione communicet actio corporalis.* » — Ecce quam apte ostendit Aristotelis se non intellexisse de lumine ab intellectu agente accepto, sed de ipsa animae substantia qua conceptus in specie humana constituitur. Unde responsio illa quam maxime est a mente Aristotelis aliena.

Ultimo arguitur ex fundamento posito ab ipso Aristotele, I *de anima text 13*: Anima intellectiva habet propriam operationem, scilicet cui corpus non communicat. Ergo est separabilis a corpore, est immortalis. — Probatur *antecedens*: Potentia quae non est affixa organo corporali, habet operationem sine corpore ut instrumento: sed intellectus est hujusmodi, ut patet ex II *de anima text: 11;* ergo etc. — *Consequentia* quoque probatur ex ipso fundamento in I *de anima*, ubi ait quod: « si est aliquid animae operum aut passionum proprium, continget ipsam separari ; » quae verba omnes expositores de separatione a corpore secundum esse intelligunt.

Ad antecedens hujus rationis, *respondent* supradicti, quod proprium animae *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo*, ut distinguitur contra communem sibi et corpori organice; et dicitur tunc operatio propria animae illa quae fit absque organo corporali. *Alio modo*. ut distinguitur contra commune sibi et corpori obiective; et dicitur tunc operatio propria animae quae non indiget corpore ut obiecto. — Dicunt ergo quod si in antecedente accipiatur proprium *primo modo*, antecedens quidem verum est, sed consequentia negatur; et ad probationem dicitur, quod propositio Philosophi non est ad propositum: quia in illa conditionali Philosophus non accipit proprium illo modo. Si autem accipiatur in antecedente proprium *secundo modo*, ut etiam Philosophus in illa conditionali accipit, tunc antecedens est falsum; quia secundum Aristotelem in III *de anima*, *text 30*, « Nihil sine phantasmate, (quod est intellectus obiectum) intelligit anima. » (1) Phantasma autem corpore indiget.

Hanc autem responsionem *confirmant*; quia Aristoteles ponit, quod:

(1) III *de anima* cap. 8, in cit. edit. text. n 3.

« si intelligere est phantasia, aut non sine phantasia, non contingit sine corpore esse: » (1) Ex hac enim conditionali habetur, quod accipitur proprium ut excludit obiectum; quia inquit, quod si non est sine phantasia, quae scilicet est veluti obiectum, non erit sine corpore. et per consequens non erit proprium animae; — Consequenter ad hoc dicunt, hac conditionalem ab Aristotele esse positam, ut declararet quomodo acciperet proprium animae; quia scilicet accipit, ut excludit corpus ut obiectum; alioquin ad nullum allata esset propositum talis ac tanta propositio.

Potest etiam ex Scoto, IV Sent. *dist. 43, q. 2,* responderi *negando antecedens*; et ad probationem *negari maior.* Quia stat potentiam non esse affixam organo corporali aut parti corporeae, et tamen esse toti rationem operandi primo; et tunc operatio non fiet mediante organo corporali, et tamen animae et corpori communis erit.

Sed quod *prima responsio* ad mentem Aristotelis non sit, ostenditur: Eo enim modo accipitur proprium ab Aristotele, quomodo opponitur communi in quaestione posito; cum ponantur in questione ut opposita: Sed commune accipitur ut convenit animae et organo: Ergo proprium animae accipitur ut convenit animae absque organo, non autem ut convenit animae absque corporeo obiecto. — Probatur *minor* ex ipso Aristotelis textu, et secundum nostram translationem, et secundum ipsum textum graecum cui optime accomodatur. Sic enim ait textus graecus:

'Απορίαν δ'ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος, ἤ ἐστί τι καὶ τῆς χυχῆς ἴδιον αὐτῆς:

Idest, iuxta nostrum interpretem: *Dubitationem autem habent. et passiones animae, utrum sint omnes communes et habentis, an sit aliqua et animae propria ipsius.* » (2) Accipit ergo Philosophus passionem animae communem quae est ipsius animae et habentis. Sed nomine habentis certum est ipsum intelligere corpus organicum cui potentia animae est affixa, quia illud habet potentiam, non autem obiectum. Ergo non accipit proprium ut excludit corpus obiective, sed ut excludit corpus organice et instrumentaliter. Ergo cum in *textu, 13,* ex dubitatione mota deducit eam conditionalem: « Si quidem igitur est aliquid animae operum aut passionum proprium, continget utique ipsam separari: accipitur proprium animae ut excludit corpus organicum, non autem ut excludit corpus obiectum, ut responsio dicit.

(1) Ibid. cap. 1. in cit. edit. text. n. 9.

(2) *De anima* lib I, cap. 1, text. cit. edit. 9. — Cf. supra relata Aristotelis verba, in nota pag. 428.

Sed nec ipsius responsionis confirmatio valet. Dicitur enim secundum S. Thomae interpretationem in fine expositionis illius textus 12, quod illam conditionalem, scilicet: « Si autem hoc phantasia quaedam, aut non sine phantasia, non continget utique neque hoc sine corpore esse; » non proposuit Aristoteles tanquam veram et secundum suam opinionem, sed tanquam apparentem. Cum enim dictam quaestionem proposuisset, ostendit causam difficultatis: quia videlicet, plurimae videntur animae passiones non sine corpore pati aut facere, et quod intelligere maxime assimilatur proprio; sed tamen neque ipsum est proprium, scilicet secundum apparentiam, si aut est phantasia aut non est sine phantasia. Esse enim ipsum phantasia, ut volebat Plato, utique demonstraret ipsum exigere corporeum instrumentum sicut et phantasia; similiter etiam ipsum non esse sine phantasia, et per consequens sine obiecto corporali, duceret in suspicionem apparentem quod non esset sine organo corporeo: quia videtur esse potentiae materialis solum in corpora ferri: hoc tamen licet quandam apparentiam habeat, non tamen est verum; quia et potentia quae non est affixa organo corporali, et eius operatio, potest ad materialia terminari, secundum quod per intellectum agentem immaterialia fiunt. — Ex his etiam patet, quod ea conditionalis non est ab Aristotele superflue posita, cum eam posuerit ut ostenderet apparentiam quae erat de intelligere quod non esset proprium animae, et sic ostenderet quaestionis difficultatem.

Quod etiam *secunda responsio*, quae est ex Scoto sumpta, ad mentem Aristotelis non accedat, ostenditur. Nam non alia ratione ponit Aristoteles intellectum ab organo corporeo et parte corporea separatum, nisi quia organum est determinatae naturae sensibilis et mixtionis; propter quod intellectus haberet determinatam aliquam naturam sensibilem, et sic impediretur cognoscere omnes naturas sensibiles sicut si aut potentia visiva aut pupilla haberet aliquem determinatum colorem, a perfectione aliorum colorum impediretur. III enim *de anima text. 6*, inquit: « Unde neque misceri est rationabile ipsum corpori; qualis enim aliquis utique fiet, aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit sicut sensitivo. » (1) Sed idem accideret si poneretur intellectus totum corpus informare, sive esse sibi rationem primo operandi; ita quod intelligere esset compositi ex intellectu et toto corpore, cum non minus mixtum sit totum corpus quam pars, neque minus habeat naturam sensibilem deter-

(1) Lib. III. cap. 4. text. 3, 4, cit. edit. ita legitur Aristotelis textus; « Is igitur qui intellectus animae nuncupatur (dico autem nunc eum quo ratiocinatur anima et adsumit), nihil est actu eorum quae exstant antequam intelligat: quocirca neque corpori admistum ipsum esse consentaneum est; qualis enim quidam fieret, calidus, aut frigidus? at tunc vel instrumentum aliquod ipsi esset, sicut et sensitivo; nunc autem nullum adest. »

minatam. Ergo non minus separatus est intellectus et operatio intelligendi a toto corpore quam a corporis parte. Si ergo est verum quod habeat operationem propriam, cui non communicat organum corporale, et verum erit quod habeat operationem propriam cui neque ipsum totum corpus communicet.

Ultimo loco confirmat S. Thomas suam conclusionem auctoritate libri de Ecclesiasticis Dogmatibus: « Solum hominem credimus habere animam substantivam, quae exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet. Non cum corpore moritur, sicut Arabs asserit, neque post modicum intervallum, sicut Zenon dicit, quia substantialiter vivit. »

Et addit, per hoc excludi impiorum errorem ex quorum persona et Sap. II, 2, (1) et Eccl. III, 19, (2) dicitur animam corruptibilem esse.

CAPUT LXXX.

RATIONES PROBARE VOLENTIUM ANIMAM HUMANAM CORRUMPI, CORRUPTO CORPORE.

Ostenso quod anima humana immortalis sit, solvendae sunt rationes quae in oppositum fiunt; et *Primo* ponit S. Thomas ipsas rationes: *Secundo,* eas solvit Capite sequenti.

Quoad primum, — **Arguitur primo:** Animae secundum corporum multiplicationem multiplicantur. Ergo destructis corporibus non possunt in sua multitudine remanere. Ergo aut remanet una tantum; aut totaliter desinunt esse: Primum est falsum. Ergo etc.

Secundo: Si remanent multae animae corruptis corporibus, oportet illas esse diversas secundum speciem. Ergo et antequam separentur: Ergo individua hominum specie distinguuntur; Hoc est inconveniens: Ergo etc. — Probatur *assumptum*: quia inter ipsas erit distinctio formalis, cum sint formae tantum. — *Prima* vero *consequentia* probatur: quia per corruptionem corporis non mutantur

---

(1) « *Ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus* ».

(2) « *Unus est interitus hominum et jumentorum, et aequa utriusque conditio, sicut moritur homo sic et illa moriuntur; similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius* ».

ad aliam speciem. — *Secunda* vero: quia composita sortiuntur speciem secundum formam.

Tertio: Sequeretur secundum ponentes aeternitatem mundi, dari infinitum in actu; quia infiniti homines fuerunt ante nos: Hoc est impossibile. Ergo etc.

Quarto: Sequitur, ut homo sit ens per accidens, quia corpus adveniet et recedet ab anima incorruptibili permanente; et sic etiam anima corpori accidentaliter unietur.

Quinto: Omnis operatio animae finitur cum corpore. Nam vegetare est per corporeas qualitates, et per corporeum instrumentum. Sentire etiam completur per organa corporalia. Intelligere vero, non est sine phantasmate, ut dicitur III *de Anima* (*text. comm. 30*); et I *de Anima* (*text. comm. 63*), dicitur quod « corrumpitur quodam interius corrupto »; et III *de anima, (text. comm. 20)* dicitur, quod « non reminiscimur post mortem ». Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia impossibile est aliquam substantiam esse cujus non sit aliqua operatio.

CAPUT LXXXI.

SOLUTIO PRÆCEDENTIUM RATIONUM.

Ad praedictas rationes respondet S. Thomas.

Ad primam quidem *negat consequentiam*: Quia licet oporteat multiplicari animas secundum corporum multiplicationem, eo quod oporteat formam et materiam esse invicem coaptata et proportionata, sicut proprius actus in propria fit materia. Quaecumque autem oportet esse invicem coaptata, et proportionata, simul recipiant multitudinem vel unitatem unumquodque ex sua causa; non tamen multiplicatio corporum est causa multiplicationis animarum, sicut nec corpus est causa ipsius animae, cum anima humana sit forma secundum suum esse a materia non dependes. Si enim esse unius eorum quae oportet esse coaptata dependet ab altero, unitas etiam vel multiplicatio ejus ex illo dependet. Si autem esse unius non dependet ex altero, neque unitas vel multiplicatio ejus ex illo dependet, sed ex alia causa extrinseca dependentiam habet. Et ideo non oportet quod destructis corporibus cesset pluralitas animarum.

Adverte, circa responsionem hanc S. Thomae, quae pulcherrima est, quod *quaecumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem et unitatem unumquodque ex sua causa*, ut hoc loco ait S. Thomas; et ideo loquendum est de causa multitudinis aut unitatis animae, sicut de causa esse ipsius.

Anima autem intellectiva non habet causam formalem sui esse ab ipsa realiter distinctam, sicut nec aliae formae; forma enim non exsistit simpliciter per aliam formam sed seipsa formaliter, eo modo quo sibi convenit esse. Non habet etiam causam materialem quia non dependet a materia secundum esse simpliciter, ut hic dicitur, et superius est ostensum (*cap. 68*). Relinquitur ergo ut habeat tantum causam efficientem et finalem sui esse. Ex quo habetur, quod sola causa efficiens animae, scilicet Deus, et finis quem ipse intendit, sit causa multiplicationis animarum. De causa per se loquor, quia loquendo de causa occasionali, et sine qua non incipit multiplicatio, etiam multiplicatio corporum est causa multiplicationis animarum quoad sui principium; sicut et corpus hoc modo est causa animae in principio. Et ideo ex deficientia multitudinis corporum, non oportet animarum multitudinem deficere, ut optime S. Thomas respondet, sed ex deficientia tantum agentis, scilicet Dei, si deficere posset, aut si cessaret ab influxu; cum sit causa non solum in fieri, sed etiam in facto esse, et in conservari.

Ad secundam respondet S. Thomas, *negando primam consequentiam.* — Ad cuius probationem dicit *primo*, quod non omnis diversitas formarum facit diversitatem secundum species: ut patet in formis diversorum ignium, sed tantum ea quae est secundum principia formalia, vel secuodum diversam rationem formae.

Dicit *Secundo,* quod multitudo animarum separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam; quia alia est substantia hujus animae, et alia substantia illius: non tamen procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius, nec est secundum diversam rationem animae, sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori, et haec illi: hujusmodi autem commensurationes remanent in anima etiam pereuntibus corporibus, sicut et ipsae earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes.

In hac responsione *duo* sunt *advertenda.*

Primum est, quod non sic intelligendum est diversitatem principiorum formalium facere diversitatem specificam formarum, quasi forma habeat aliqua essentialia principia quibus realiter componatur: (sic enim oporteret omnem formam esse intrinsece et realiter compositam) sed per principia formalia et essentialia formae intelligit S. Thomas proprium genus, et propriam differentiam, ex quibus formae secundum rationem componuntur, eo modo quo formae sunt in specie, unde dicere quod distinguuntur specifice secundum principia formalia, vel secundum diversam rationem formae, idem est, ac si diceretur, distinguuntur aut secundum partem aliquam suarum diffinitionum, aut secundum totam diffinitionem.

Secundum est, quod commensuratio, *duo* potest dicere: scilicet fundamentum habitudinis, et habitudinem, sicut et similitudo: fundamentum commensurationis in anima, est ipsa animae substantia, sic secundum suam essentiam, et secundum suum esse huic corpori proportionata, ut propria forma propriae materiae, quod alii corpori non proportionatur: super hanc autem essentiam productam huic materiae adaequatam, fundatur habitudo commensurationis, secundum quam haec anima dicitur formaliter commensurata huic corpori, sicut super albedinem fundatur relatio similitudinis qua hoc dicitur illi formaliter simile, sive illa relatio sit idem quod fundamentum, sive non.

Quum ergo dicitur diversitatem animarum esse secundum diversam commensurationem earum ad corpora, non accipitur commensuratio formaliter, ut relationem importat, quia sic non distinguerentur secundum substantiam, ut hic dicitur, sed tantum secundum accidens superadditum, si ponatur relatio distincta a fundamento; aut secundum rationem nullam facientem diversitatem in re, si formaliter sumatur relatio; sed accipitur relatio fundamentaliter: quia enim haec anima est secundum suam substantiam et secundum suum esse ita propria forma huius corporis, quod non alterius, et est substantialiter ita huic corpori adaequata, quod non alteri, habet quod substantialiter ab alia anima alii corpori proportionata distinguatur. Et quia ad hoc substantiale fundamentum necessario consequitur habitudo commensurationis, potest dici etiam, quod animae separatae secundum habitudines distinguuntur, secundario quidem, sed non primo.

Ex his patet, quam male S. Thomam intellexerunt, qui illi attribuunt, ipsum velle animas a corporibus separatas, ex sola habitudine ad corpora habere distinctionem. Hoc enim nunquam somniavit S. Thomas, nedum non intellexit.

Sed contra hanc responsionem, **dubium** occurrit. — Secundum ipsam enim erit verum dicere, quod animae distinguuntur seipsis, si commensurationibus distinguuntur, et commensuratio nihil aliud sit, quam ipsa animae substantia huic corpori commensurata. Hoc autem non videtur in doctrina S. Thomae verum esse.

Respondetur, quod utique distinguuntur seipsis identice, hoc est non per aliquam entitatem illis superadditam. Formaliter autem non distinguuntur seipsis, sed per commensurationem ad corpora, quae ab ipsa anima formaliter est distincta; sicut homo specifice seipso identice distinguitur ab equo, quia non per aliquam entitatem ab ipso distinctam realiter; formaliter vero, sua differentia specifica, scilicet rationali, ab ipso distinguitur: ita enim in istis se habet gradus individualis ad substantiam animae individuam, sicut differentia specifica ad speciem.

Ad Tertiam respondet. Et *primo* secundum aliorum opinionem: *deinde* secundum propriam opinionem.

Dicit ergo *primo*, quod inter ponentes mundi aeternitatem: — Quidam occasione hujus rationis concesserunt, animas cum corporibus interire. — Alii dixerunt de omnibus animabus remanere aliquid unum, scilicet intellectum agentem, ut Alexander, ut in prima ratione dicitur; vel cum eo etiam intellectum possibilem ut Averrois. — Alii dixerunt, easdem animas diversis corporibus uniri post determinatum tempus, ut Plato. — Alii vero, scilicet Avicenna, et Algazel dixerunt, non esse inconveniens dari infinitum actu, in per accidens ordinatis, cujusmodi sunt animae. — Ab Aristotele autem quid horum ipse senserit, expresse non habetur, cum tamen expresse aeternitatem mundi ponat; sed tamen principiis ab eo positis non repugnat dari infinitum in actu in substantiis immaterialibus, cum in III *Physic.* (*text. comm. 40 et infra*), et I *Coeli (text. comm. 54 et infra)* non probet non dari infinitum in actu, nisi in corporibus naturalibus.

Secundo, ponens S. Thomas suam sententiam, et Catholicae fidei, inquit, falsum esse quod mundus sit aeternus, et sic ruit fundamentum rationis.

« *Utrum in substantiis immaterialibus detur infinitum in actu, et quid de hoc, posita possibilitate mundi ab eterno.* »

Sed circa hujusmodi rationes, occurrit **duplex dubium**:

Primum est, circa opinionem Aristotelis. Videtur enim, quod ipse probaverit non dari infinitum non solum in rebus materialibus, sed etiam in rebus immaterialibus, cuius appositum hic dicitur. Ratio namque ab ipso sumpta universaliter probat, non posse dari multitudinem actu infinitam, scilicet, quia numerus est multitudo mensurata per unum: hoc enim non tantum in rebus materialibus, sed etiam in rebus immaterialibus verum est. — Unde et ipsa ratione utitur S. Thomas in *1. p.*, *q. 7, a. 4,* ad probandum universaliter impossibile esse dari multitudinem actu infinitam.

Secundum dubium est, quia quamvis secundum fidem, mundus inceperit, tenet tamen ipse S. Thomas mundum potuisse esse productum ab aeterno: et ideo dubium est, quomodo facta hac suppositione, juxta ejus opinionem respondendum sit.

Ad primum dubium dicitur, quod utique Aristoteles probat tantum de infinito, in rebus materialibus, quod non possit dari in actu, non autem in rebus immaterialibus; nec video, qualiter apud ipsum salvari possit esse animam immortalem, nisi concedendo, secundum ipsum non repugnare esse infinitum in actu in rebus immaterialibus. Non enim possunt omnes istae propositiones stare simul: — Infiniti homines processerunt: – Anima est immortalis secundum multiplicationem corporum multiplicata: — Et non potest dari infinitum in actu: — Quare, si duas primas de mente ipsius concedamus, neces-

se est ut negetur tertia; aut dicendum erit, quod ex duabus primis sequitur aliquid contra ipsius opinionem, quod ipse non videt. Id quod ego tanto Philosopho, et in re adeo famosa, sibi attribuere non auderem.

Quid vero determinate ad rationem factam ipse esset responsurus, dicit S. Thomas in *tractatu contra Averroistas,* quod a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicae non habemus, quam fecit de substantiis separatis. De formis enim quae sunt separatae, sed sunt in materia, ut ipse II *Physic.* ait, inquantum separabiles sunt, considerare est opus Primae Philosophiae.

Quum autem dicitur quod ratio ejus in III *Physic.*, probat universaliter, non posse dari multitudinem actu infinitam, *negatur*: Quia ipse pro fundamento supponit, quod omnis multitudo actu exsistens, est numerus, et quod numerus est multitudo mensurata per unum. Numerus autem de genere quantitatis, cui convenit mensurari per unum, eo quod ratio mensurae concomitetur quantitatis rationem, non invenitur nisi in rebus materialibus, quum non causetur nisi ex divisione continui. Ideo illa ratio in rebus dumtaxat materialibus concludit. Propter quod ibidem S. Thomas, *Lect.* 7, dicit, eam rationem probabilem esse, tanquam procedentem ex iis quae communiter dicuntur: si inquam, fiat de multitudine absolute, quia ille qui diceret aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret ipsam esse numerum.

Nec est verum quod ratio qua utitur S. Thomas in Prima parte sit eadem cum ratione Aristotelis. Non enim assumit S. Thomas, quod omnis multitudo sit numerus, ut Aristoteles, sed, quod species multitudinis speciebus numerorum proportionatur, et quod omnis numerus est multitudo facta per unum: quae propositio ab illa propositione quam maxime distat, quam Aristoteles in sua ratione supponit, scilicet, quod omnis numerus sit multitudo mensurata per unum. Non enim idem est, numerum *mensurari* per unum, et ipsum *fieri* per unum.

Ubi sciendum est, quod quum omnis species multitudinis, sit aliquid per se unum unitate ordinis; ex pluribus autem non possit fieri per se unum, nisi alterum se habeat ut materia, alterum vero ut forma, ut dicitur VIII Metaphysicae; necesse est, ut inter unitates multitudinem constituentes, sit aliqua una quae sit forma dans speciem numero, et aliae se habeant sicut materia: hoc autem non potest esse nisi detur aliqua unitas ultima, reddens illam multitudinem certae determinationis; quia forma habet rationem termini: propter quod inquit Commentator, III *Physic*, quod ubi itur ad formam, non proceditur in infinitum. — Numerum ergo *fieri per unitatem,* est esse ipsius aliquam unitatem ultimam per modum formae, qua subtracta, ipsa species numeri variatur: sicut a ternario subtracta unitate, non remanet amplius ternarius, sed binarius.

Sed numerum *mensurari per unitatem,* est ipsum per replicationem unitatis praecise reddi et certificari.

Unde ratio Aristotelis est: Omnis multitudo, scilicet materialis in actu, est in aliqua specie numeri; sed multitudo infinita non est in aliqua specie numeri: ergo etc. — Probatur *minor*: quia omnis species numeri est multitudo mensurata per unum; multitudo autem infinita non est mensurata per unum: ergo etc.

Ratio autem Sancti Thomae in Prima parte est: Omnem multitudinem actu exsistentem, oportet esse in aliqua specie multitudinis: sed quaelibet species multitudinis est finita: ergo etc. — Probatur *minor*: quia species multitudinis sunt speciebus numerorum proportionatae: sed quaelibet species numeri est finita, quia est multitudo facta per unum: Ergo etc.

Ecce, quod ratio Aristotelis procedit ex numero. Ratio autem S. Thomae ex proportione specierum multitudinis ad species numerorum. Item, Aristotelis ratio procedit ex mensuratione numerorum. Ratio autem S. Thomae procedit ex ipsorum formali constitutione. Et sic patet, non esse unam et eandem rationem utriusque.

Ad secundum dubium respondetur, quod facta illa suppositione, quod mundus sit aeternus, et similiter hominum generatio, cum ista tria incompossibilia sint: — Mundum et generationem hominum aeterna esse: — Animam esse immortalem: — Et non posse dari infinitum in actu, etiam in abstractis a materia; — dicendum est, quod Deus aliquem modum in rebus invenisset quo omnia alia salvarentur et non esset infinitum in actu. Puta, faciendo animas de corporibus in corpora transire; aut faciendo animas desinere per subtractionem sui influxus: licet secundum suam naturam essent immortales et incorruptibiles, sicut et intelligentiae; aut quemvis alium ordinem nobis incognitum, rebus imponendo. Nam sicut dicimus, potuisse mundum esse ab aeterno productum non propter aliquam realem potentiam in ipso mundo ad hoc existentem, sed propter solam Dei virtutem hoc potentem efficere; ita non est inconveniens dicere aliquem alium ordinem in rebus creatis quam nunc sit, posse per divinam potentiam esse, licet nos illum ordinem cognoscere distincte nequeamus. Nec oportet de isto ordine sollicitum esse, quisnam esset.

Posset *secundo* dici, quod secundum S. Thomam, licet mundus quantum ad aliqua possit esse aeternus, non tamen quantum ad hominum generationem. Unde de hac difficultate hoc loco se explicat dicendo, quod mundus non est aeternus; et *1. p. q. 46, a. 2, ad 8,* solvens hanc rationem, inquantum videtur tollere aeternitatem mundi, inquit, quod haec ratio est particularis, id est, de aliquo tantum particulari concludit, quod non sit aeternum; sed hoc non repugnat proposito, in quo quaerimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab aeterno.

Posset autem aliquis dicere, quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura, non autem homo. — Dicere vero quod homo stetisset per infinitum tempus autequam genuisset, ut dicit Scotus in II Sent. *dist. 1, q. 1.* de asino, salvaret quidem hominem ab aeterno fuisse, sed non salvaret aeternam hominum generationem.

Caveto autem hic, ne responsionem illam admittas dicentem, quod omnibus illis positis, non sequitur dari infinitum in actu; quia licet non detur prima anima producta, datur tamen ultima, cui potest fieri additio aliarum animarum: infinito autem repugnat dari primum aut ultimum. Nam haec responsio vim argumenti non tollit: licet enim sit devenire ad ultimam animam productam, non tamen ad primam deveniri poterit; et sic sequetur, quod ista multitudo erit quidem versus nos finita, quum habeat terminum: sed ascendendo erit infinita, quia incipiendo ab hac ultima ascendendo, nunquam poterit ad primam, et ad terminum perveniri. Ista autem infinitas animarum ascendendo versus producentem, sufficit ad hoc ut sit multitudo actu infinita; quia multitudinem actu finitam vocamus illam, quae est simpliciter terminata, ita quod est in aliqua specie mensurata, et certificata per unum, sive facta, ut possimus dicere, quod haec sint tot et non plures: hoc autem non potest multitudini ex una parte infinitae, sive, inquam, a parte ante, sive a parte post convenire. Non enim posita aeternitate temporis a parte ante, et per consequens positis a parte ante diebus infinitis, possumus dicere, quod praecesserunt tot dies et non plures, licet a parte post dies sint finiti, et detur ultimus dies. Similiter posita duratione temporis aeterna a parte post, et consequenter, a parte post infinitis positis diebus, non possumus dicere quod dies futuri sunt tot, et non plures, licet a parte ante sint finiti, et detur primus dies, incipiendo a die hodierno. Illa ergo responsio non evaderet, quin oporteret dari infinitam multitudinem in actu, quia illa, quam dicis ultimam, non est ultima per modum formae limitantis ad determinatam speciem multitudinis.

Sed circa praedicta occurrit **dubium**. Videtur enim in praedictis responsionibus, teneri pro firmo et constanti, infinitam multitudinem in actu dari non posse, etiam in rebus immaterialibus: hoc autem habet difficultatem in via S. Thomae, nam in quaest., *de verit., q. 2, a. 10*, inquit, quod si esse actu repugnet infinito, secundum rationem suam, Deus hoc facere non potest; si autem non repugnet, potest Deus facere. Sed videtur velle *quodl. 12, a. 3*, quod esse actu non repugnet infinito: inquit enim ibidem, quod esse aliquid infinitum in actu, non repugnat potentiae Dei absolute, quia non implicat contradictionem. Ergo potest Deus facere infinita actu.

Respondetur, ex iis quae dicuntur *quodl. 9, a. 1,* quod *dupliciter* potest intelligi infinitum esse in actu contradictionem implicare. *Uno modo,* ita quod ratio facti absolute sit causa istius im-

plicationis; quia videlicet, esse infinitum repugnat facto, inquantum est factum; quia est contra rationem creaturae quod creatorem adaequet; adaequaret autem, si poneretur infinitum in actu. *Alio modo*, ita quod ratio infiniti sit causa hujus implicationis; quia videlicet, huic quod est infinitum, repugnat esse actu. Si accipiamus *secundo modo*, sic esse actu infinita, implicat contradictionem, et non potest fieri per potentiam divinam, ut videtur velle S. Thomas I. *Parte*, loco superius allegato; et *quodl. 9:* et *1. sent., dist. 43*, *q. 1*, *a. 1,ad 5.* Ex hoc enim quod ponitur aliqua multitudo in actu, ponitur quod sit in aliqua specie multitudinis, et per consequens ponitur finita, quia nulla species multitudinis est infinita, ut est superius declaratum; et sic sequeretur, infinitum non esse infinitum. Si autem accipiamus *primo modo*, sic non implicat contradictionem, non enim si creatura ponatur infinita numero, aut quantitate, sequitur quod adaequet creatorem, quia non esset infinita nisi secundum quid. Patet autem hanc esse mentem S. Thomae in *quodl. 9*, quia inquit, quod Deus non potest facere ens actu esse infinitum, sicut non potest facere equum rationalem. In eodem autem loco dicit, quod esse rationalem non repugnat facto, inquantum est factum, sed repugnat equo inquantum equus.

Ad argumentum ergo dicitur, quod S. Thomas in quaest., *de veritate*, vult, quod si implicat contradictionem quomodocunque, sive inquam, ex ratione facti, sine ex ratione infiniti, non potest a Deo fieri: si autem nullo modo implicat, fieri potest. — Modo ad *minorem* dicitur, quod ubi allegatur, non intendit, quod nullo modo implicet contradictionem, sed quod non implicat primo modo dicto, scilicet, ex ratione facti absolute: implicat tamen ratione hujus facti, quod poneretur infinitum.

Ad quartam respondet, *negando consequentiam*. Ad cujus probationem dicit, quod in illa descriptione accidentis, nomine subiecti intelligitur compositum ex materia et forma, non autem principium compositi subiecti: materiae enim primae advenit forma, et ab ipsa incorruptibili manente, recedit, et tamen sibi non accidentaliter uniebatur forma, sed essentialiter, quia secundum unum esse: similiter et anima secundum unum esse unitur corpori; et ideo licet post corpus remaneat, non tamen sibi accidentaliter corpus unitur. — Additur quoque, quod licet materia prima remaneat actu post formam, et similiter anima post corpus, hoc tamen est differenter, quia materia remanet secundum actum alterius formae, anima autem remanet in actu eodem.

Adverte, quod cum unum esse simpliciter, sit unius essentiae: si aliqua unicum esse simpliciter habeant, oportet ut illa unam essentiam constituant. Propter hoc arguit S. Thomas, formam uniri essentialiter materiae, quia unitur ei secundum unum esse: forma autem accidentalis non unitur subiecto, secundum unum esse, quia

aliud est esse, quo subsistit subiectum, et aliud esse accidentis: ideo non unitur suo subiecto essentialiter, tanquam unum cum ipso essentiam constituens, sed tantum accidentaliter.

Sed in hac responsione occurit **dubium**. Quia si nomine subiecti itntelligatur in descriptione accidentis, compositum ex materia et forma, ut sic intelligatur descriptio: *Accidens est quod potest adesse et abesse praeter corruptionem subiecti compositi ex materia et forma*: sequitur, quod nullum accidens sit in anima. Anima enim non est composita ex materia et forma: et sic intellectiones quae adveniunt animae, et recedunt ab ea, et similiter affectiones, non erunt accidentia sed substantiae. Si enim illa sit descriptio accidentis, oportet ut convertantur ad invicem, scilicet, quod omne accidens adveniat, et recedat a composito ex materia et forma, et e contrario, omne tale sit accidens.

Respondetur, quod accidens ut est unum de quinque Praedicabilibus, de quo datur ista descriptio, non accipitur ut dividitur contra substantiam, tanquam videlicet, continens sub se, novem genera rerum; sic enim accidens non distinguitur contra proprium, sed accipitur, ut dicitur *de spiritual. creatur. art. ult.*, prout dicit habitudinem accidentalem praedicati ad subiectum: unde idem est accidens sic acceptum, quod praedicatum accidentale, quod scilicet neque est de essentia rei, neque ex principiis speciei causatur.

Sed tamen advertendum, quod si accidens accipiatur ut est commune absolute ad omne accidentale praedicatum, sive inquam, sit naturale et materiale, sive sit spirituale et intelligibile; in illa descriptione, nomine subiecti accipitur, quodcunque subiectum propositionis, quia omne tale accidentale praedicatum potest et affirmari et negari a subiecto, respectu cuius dicitur accidentale praedicatum absque hoc, quod ratio subiecti removeatur: et omne praedicatum quod taliter se habet ad subiectum, ut possit affirmari et negari a subiecto, quod est posse adesse et abesse ab ipso, absque detrimento rationis eius, est accidens, sive accidentale praedicatum, - Si autem accidens accipiatur pro materiali tantum et naturali accidente, ut distinguitur contra accidens spirituale et intelligibile: sic in illa descriptione nomine subiecti intelligitur compositum ex materia et forma. Tunc enim, omne accidens est tale, quod potest adesse et abesse sive secundum esse reale, sive secundum affirmationem et negationem, absque sui subiecti compositi ex materia et forma corruptione. Potest enim tale accidens advenire et recedere, aut secundum esse reale, aut secundum apprehensionem intellectus, absque hoc quod desinat esse actu subiectum, aut in natura, aut in apprehensione.

Si enim sit accidens separabile, tunc potest separari absque hoc quod subiectum in natura desinat esse actu, sicut somnus ab animali. Si autem sit accidens inseparabile secundum esse reale, potest illud intelligi non inesse subiecto absque hoc, quod intelligatur

subiectum non esse actu: possum enim intelligere corvum non esse nigrum, et tamen apprehendere ipsum esse actu, apprehendendo ipsum esse album; et similiter omne quod potest adesse et abesse praeter subiecti compositi corruptionem est accidens: non autem si aliquid possit adesse et abesse successive a materia prima, aut a forma, quae sunt principia compositi, illud est accidens. – Dicitur ergo quod S. Thomas accipit hanc accidentis descriptionem, ut accidenti dumtaxat materiali et naturali convenit, quomodo videtur Porphyrius de accidente esse loquutus. Non enim de spiritualibus et intelligibilibus accidentibus aliquam mentionem facit, sed tantum de materialibus.

Unde conceditur, quod intellectiones et effectiones animae intellectivae, non sunt accidentia, secundum quod accidens per hanc assignatam descriptionem describitur, licet absolute sint accidentia et praedicata accidentalia spiritualia et intelligibilia.

Potest etiam aliter responderi, videlicet, quod illud dictum non accipit S. Thomas hoc loco, ut est descriptio Quinti Praedicabilis, quod dicitur praedicatum accidentale, sed prout in argumento omni formae accidentali attribui videtur. Nam non est illa descriptio accidentis ut describitur contra substantiam, et ut dicitur de omni forma accidentali: immo falsum est etiam, inquit S. Thomas, quod omne quod advenit alicui et recedit ab ipso, absque ejus corruptione, adveniat ei accidentaliter, scilicet tanquam forma accidentalis. Non enim illa propositio est universaliter vera, nisi nomine subiecti intelligatur tantum compositum ex materia et forma. Ex hoc autem non sequitur, quod solum id quod advenit et recedit a composito, sit accidens, ut in obiectione accipitur. Stat enim simul, quod omne adveniens composito ex materia et forma, et recedens ab eo absque ejus corruptione, sit accidens, et tamen sit aliquod aliud accidens, quod adveniat solum formae.

Ad quintam respondet, *negando antecedens*. Et dicit:

Primo, quod manet in anima separata intelligere et velle quae per organa non exercentur: operationes autem quae per organa corporea exercentur, non manent, scilicet actu, sed bene in radice, quae est essentia animae.

Dicit *Secundo,* quod intelligere cum phantasmate, convenit animae secundum quod est corpori unita: quia sicut corpus est quoddam ejus stramentum et subiectum ipsam recipiens, licet non dependeat a corpore secundum esse; ita intelligere etsi non dependeat a corpore tanquam per organum corporale exercitum, habet tamen objectum in corpore, scilicet phantasma: similiter reminisci sibi non convenit nisi per virtutem cogitativam et memorativam, per quam praeparantur phantasmata.

Dicit *Tertio,* quod animae separatae, quia habet esse sola absque corpore, non convenit intelligere per respectum ad aliqua

objecta in corporeis organis existentia, quae sunt phantasmata, sed intelligit per seipsam, per modum substantiarum separatarum a quibus uberius influentiam recipere poterit, ad perfectius intelligendum: cujus signum apparet in viventibus, in quibus quanto anima magis ab occupatione circa corpus proprium, et etiam a corporeis sensibus retrahitur, tanto magis recipit superiorum impressionem, ut patet in dormientibus, qui aliquando percipiunt de futuris contingentibus aliqua, quae modum humanae ratiocinationis excedunt, ex superiorum impressione, et in syncopizantibus et extasim passis. Unde quando erit totaliter anima a corpore separata, assimilabitur perfecte substantiis separatis quantum ad modum intelligendi.

Dicit *quarto,* quod reminisci proprie cum sit actus per corporeum organum exercitus, ut probatur in *Libro de Memoria et Reminiscentia* (*cap. 2*), non remanet in anima separata; si tamen aequivoce sumatur, secundum quod nominat intelligentiam eorum quae quis prius novit, sic remanet in anima: cum ut superius est ostensum (*cap. 74*), species intelligibiles in intellectu indelebiliter recipiantur.

Dicit *Quinto,* quod amare, gaudere, et hujusmodi, secundum quod sunt animae passiones, et actus appetitus sensitivi, non manent in anima separata, sed bene, cum voluntas sit potentia non utens organo, remanent, ut nominant simplicem actum voluntatis, qui est absque passione: quo modo dicitur VII *Ethic.,* (*cap. ult.*) quod Deus una simplici operatione gaudet: et in X ejusdem (*cap. 8*) quod in contemplatione sapientiae est delectatio admirabilis; et in VIII (*cap. 5*) quod amor amicitiae ab amatione quae est passio, distinguitur. Sic igitur patet, quod multae operationes remanent in anima separata, licet non secundum eundem modum quo sunt in anima unita.

Circa *secundum dictum* hujus responsionis advertendum, cum dicitur; *animam habere obiectum in corpore, scilicet phantasma, quia corpus est ejus stramentum et subiectum*; quod si anima sit in corpore, et corpus sit ejus stramentum et subiectum, oportet ut corpus ad aliquid deserviat animae operationi; alioquin cum esse animae ab ipso non dependeat, frustra esset unita corpori. Unde cum non deserviat sibi ad intelligendum per modum organi et instrumenti, necesse est ut deserviat sibi ex parte obiecti. Cum enim indigeat recipere species intelligibiles a sensibilibus, et res sensibiles secundum quod sunt extra animam, non sint intelligibiles nisi in potentia, et non possint immutare intellectum; si debeant fieri actu intelligibiles, oportet illas in quodam esse aliquo modo abstracto poni, in quo possint simul cum intellectu agente movere intellectum possibilem: hoc autem fit dum per phantasiam et ejus organum corporeum fiunt phantasmata ipsarum rerum, et sic animae exsistenti in corpore suum obiectum unitur et fit propinquum. In

anima autem sensitiva licet non requiratur ut suum obiectum fiat in actu, quia res extra animam secundum se est actu sensibilis, et non indiget aliqua abstractione, ad hoc ut moveat sensum, in hoc tamen dependet a corpore, quod ejus operatio non fit sine corporeo instrumento.

Advertendum etiam cum dicitur: *quoniam per cogitativam et memorativam praeparantur phantasmata*; quod non sic intelligendum est, quasi istae potentiae in seipsis phantasmata forment, cum phantasiae et imaginationis dumtaxat sit, phantasmata in se habere; sed quia ad earum motionem formantur in phantasia phantasmata ordinata et taliter disposita, ut sint apta et convenientia intellectioni.

« *Utrum viventes cognitionem habere possint de futuris, et an hoc per somnia, et per abstractionem a sensibus sit, et quomodo.* »

Circa ea quae dicuntur in *tertio dicto* responsionis, de cognitione futurorum a viventibus, *duo* sunt attendenda:

Primum est, quod habetur a S. Thoma *2-2, q. 172, a. 1,* et *de verit., q. 12, a. 3,* quod cum in cognitione *duo* sint: scilicet receptio, et judicium de receptis: Si loquamur quantum ad receptionem, et apprehensionem, abstractio a sensibus, ut accidit in dormientibus, et extasim passis, juvat ad receptionem impressionum a substantiis separatis, aut a corporibus superioribus, et ad earum perceptionem; quia anima vigilantis et utentis sensibus, circa sensibilia occupatur: ligatis autem exterioribus sensibus, interiores vires ab exteriorum sensibilium tumultibus quietantur; et sic magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu, vel imaginatione.

In hac autem futurorum cognitione, dicuntur dormientes percipere aliqua quae modum humanae ratiocinationis excedunt: aut quia aliqua percipiunt in quorum cognitionem nullis argumentationibus anima posset pervenire; aut quia (ut dicitur in quaest., *de verit.* loco praeallegato) taliter elevatur anima, ut conformiter substantiis separatis intelligat conclusiones, scilicet simplici intuitu, sine deductione unius ex altero, certissime videns. Si vero loquamur quantum ad judicium, plus viget ratio in vigilando, quam in dormiendo; quia perfectio judicii, fit ex eo quod ea de quibus judicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis. Primum autem principium nostrae cognitionis est sensus; et ideo oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus, unde et III *Coeli,* dicitur, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis. — Loquitur ergo hic S. Thomas de cognitione quantum ad receptionem impressionum a causa superiori, non autem quantum ad perfectionem, et complementum judicii.

Attendenda autem sunt verba S. Thomae hoc loco. Non enim absolute inquit, dormientes percipere de futuris ex impressione

superiorum, sed limitat, subiungens: « *quando corporis sensibus non utuntur, nec est aliqua perturbatio humorum, aut fumositatum impediens.* » Quia videlicet, non percipiuntur futura in somnis, nisi imaginatio sit apta pure et ordinate operari actu; quod non convenit quando est inordinatus motus humorum et spirituum.

Et ideo obiectio Scoti in IV, *Sent.*, *dist. 45*, *q. 2*, qua infert, quod si hoc verum est quod S. Thomas inquit, de dormientibus, tunc quando somnus est profundior, tanto magis talia viderentur; nulla est. Patet enim hoc non sequi ex positione S. Thomae bene intellecta, nam in profundo somno est perturbatio humorum, aut multitudo fumositatum opus imaginationis impediens, et consequenter receptionem subtilium impressionum.

Attendendum *Secundo*, quum dicitur hoc accidere in *Syncopizantibus* et *extasim* passis, quod hoc intelligendum est, non de patientibus *Syncopen* et abstractionem a sensibus, propter corporis aegritudinem, quia illa ex humorum perturbatione fit, aut fumositatum, quae magis cognitionem impediunt quam juvent; sed intelligitur de ea quae fit, dum aliquis propter vehementiam affectionis, aut intentionis ad aliquid, alienatur a sensibus, et maxime quando id ab aliqua superiori causa animam elevante, provenit.

Attendendum quoque, circa idem *tertium dictum*, quod anima totaliter separata, dicitur assimilari perfecte substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, non quia ita perfecte intelligat per species infusas, sicut substantiae separatae, (hoc enim falsum est, ut inferius apparebit) sed quia cum sint plures modi cognoscendi, scilicet per species acceptas a rebus, et per species a divino lumine infusas, quorum secundus absolute et simpliciter nobilior, ac perfectior est; anima separata assimilatur perfecte substantiis separatis quantum ad hoc, quod omnia per species a Deo infusas cognoscet, et absque discursu, sicut et illae: non autem ex impressione ipsarum substantiarum aliqua tantum cognoscet; sicut accidit in dormientibus et *extasim* passis, qui imperfecte ad modum cognitionis ipsarum accedunt.

« *Quomodo intelligendum est quod inquit Aristoteles:* « Non reminiscimur etc: » *et utrum secundum ipsum, anima possit intelligere sine phantasmate.* »

Sed circa propositam solutionem et argumentum, **duo** occurrunt **dubia**:

Primum est, quia S. Thomas videtur propositionem Aristotelis in III *de Anima*, qua ait: « Non reminiscimur autem, » interpretari de reminiscentia post mortem, ut sit sensus, quod post mortem non reminiscimur eorum quae scivimus in vita. — Haec

autem expositio non videtur esse, secundum quosdam ad mentem Aristotelis: (1)

1°) Tum, quia si de anima separata intellexisset, dixisset in singulari: Non reminiscitur autem, scilicet anima: non autem in plurali de nobis hominibus dixisset: Non reminiscimur autem.

2°) Tum, quia illa nota causalis, scilicet, *quia*, dum subditur: quia hoc quidem impossibile: ad nihil servit illi expositioni.

3°) Tum, quia si de reminiscentia post mortem erat sermo, et de cogitativa, dicendum erat: Et sine hoc non reminiscitur anima: non autem: Nihil intelligit: quia hoc est falsum, et extra propositum.

4°) Tum, quia verba Aristotelis in I, *de Anima, text. 66*, quae adducuntur a S. Thoma III *de Anima*, ad insinuandum, quod quae illic disputavit, hic affirmavit, extra propositum sunt; quoniam hic loquitur Aristoteles de nobis, dum dicit: Non reminiscimur autem: ibi autem loquitur de ipsa anima, ut distinguitur contra nos; unde inquit, quod non sunt illius passiones, sed habentis; quare et hoc corrupto, non memoratur neque amat.

Magis ergo exponenda sunt illa verba de nobis etiam viventibus, quod scilicet nostrum intelligere non est reminisci, ut voluit Plato: etc.

Secundum dubium est, quia ista responsio, non videtur ad mentem Aristotelis satisfacere argumento, cum ipse nullum alium modum intelligendi ponat in anima, quam cum phantasmate. Nam arguetur sic: Impossibile est aliquam substantiam esse, cuius non sit aliqua operatio: Sed omnis operatio animae finietur cum corpore. Ergo etc. — Probatur *minor* de intellectione: quia intelligere, de quo magis videtur, non est absque phantasmate secundum Aristotelem. Non enim invenitur Aristotelem posuisse alium modum intelligendi animae nostrae qui sit sine phantasmate: in anima autem separata non essent phantasmata. Ergo etc.

Confirmatur ratio, quia ut ipse inquit I *de anima;* « si aliqua operatio est propria animae, ipsa est separabilis a corpore, si autem nulla est eius propria operatio, non est sperabilis. » Sed nulla est propria ipsius operatio; quia intelligere de quo maxime videretur, non fit secundum ipsum absque phantasmate, quod est in corpore per animam informato; nam ut diximus, ipsum nullum alium modum intelligendi animae nostrae posuit, quam cum phantasmate. Ergo non erit separabilis.

Respondetur ad primum dubium, quod illa expositio est ad mentem Aristotelis, et est non solum S. Thomae, sed etiam, Ioannis Grammatici (*sup. text. 2.*) Themistii (III *de anima cap, 29*), Averrois (*cap. 20*), et aliorum antiquorum. Nam, ut exponit S. Thomas, quia dixerat partem intellectivam esse immortalem, et perpe-

(1) Cf. Aristotelis text. *in nota* superius, pag. 431

tuam, posset aliquis existimare, quod in anima separata post hominis mortem, remaneret scientia rerum, eo modo quo nunc eam habet; et ideo hoc removens inquit, quod non reminiscimur post mortem, neque intelligimus eo modo quo nunc. Unde,

Ad *primum in oppositum* respondetur, quod idcirco dixit: « Non reminiscimur; » de nobis loquendo, quia homo, ut dicitur in X *Ethic.* (*cap. 9*), est principalissimum quod est in ipso, scilicet intellectus. Unde quod dicitur de anima intellectiva separata, convenienter dicitur de homine, tanquam homo sit post mortem ipsa anima separata. Et alludit hoc ad communem modum loquendi. Nam, et nos dicimus, Petrum Apostolum et Sanctos videre divinam essentiam, et invocamus Sanctos dicentes: Sancte Petre ora pro nobis; et sic de aliis, quamvis solae ipsorum animae sint, et videant divinam essentiam, non autem compositum. Eodem igitur modo Philosophus ad communem modum loquendi alludens, cum anima post mortem non reminiscatur, inquit, quod nos post mortem non reminiscimur.

Ad *secundum* dicitur, quod illa nota causalis, optime deservit proposito. Redditur enim causa quare non reminiscimur post mortem, quia videlicet, pars intellectiva quae remanet post mortem, est impassibilis, id est non est subiectum passionum animae, sicut est amor, odium, et reminiscentia; sed compositum, ideo corrupto composito, non remanet in anima, ut dicitur in I *de Anima. text. 66.*

Ad *tertium* dicitur, quod non erat dicendum de cogitativa: Sine hoc nihil reminiscitur anima: Sed: Nihil intelligit: quia sicut per impassibilitatem intellectus ostenderat, quod non reminiscimur, ita per corruptibilitatem partis cogitativae, vult ostendere universaliter, quod non habemus modum intelligendi post mortem, quem viventes habemus. Anima enim conjuncta nihil intelligit sine cogitativa, sive sine parte sensitiva, quam intellectum passivum vocat, juxta expositionem non solum S. Thomae, sed etiam Averrois, Themistii et Ioannis Grammatici (*ubi supra in textu*). Cum ergo ipsa pars sensitiva corruptibilis sit, et per consequens non maneat post mortem, sequitur quod anima separata non intelligat, eo modo quo intelligit conjuncta. Ex quibus patet, quod neque est falsum, neque extra propositum quod hic dicitur, juxta hanc expositionem.

Ad *quartam* dicitur, sicut ad *primum*, quod indifferenter utitur Aristoteles; *nobis*: et: *anima separata*: quia secundum communem modum loquendi, quod animae separatae convenit, dicitur convenire nobis post mortem. Et ideo Aristoteles, ut hanc indifferentiam locutionis ostendat, quod dixit in Primo, quoniam anima non reminiscitur corrupto composito; idipsum replicans dicit, quod non reminiscimur post mortem.

Ad secudum dubium respondetur, quod responsio illa etiam secundum mentem Aristotelis satisfacit argumento. Unde cum dicitur quod Aristoteles non posuit alium modum intelligendi absolute ip–

sius animae, quam cum phantasmate, patet ex dictis hoc esse falsum. Nam secundum expositionem S. Thomae, Aristoteles posuit alium esse modum intelligendi animae separatae, quam conjunctae, id est sine phantasmate, et sine adminiculo virium sensitivarum; licet illum modum intelligendi non explicaverit in libris qui ad nos pervenerunt.

Secundum autem expositionem Philoponi in I, et III *de anima*, secundum Aristotelem prima intelligibilia, et primae intellectiones, neque cum phantasia sunt, neque phantasia. Similiter Albertus in III de Anima tenuit, Aristotelem voluisse quod anima conjuncta potest intelligere aliquid separatum a materia absque phantasmate; licet sensibilia aut a sensibilibus abstracta, non possit absque phantasmate intelligere.

Ad *confirmationem*; — Dicitur *primo,* quod propositio Aristotelis in I *de anima,* intelligitur, de propria operatione animae quae excludit organum corporeum, non autem quae excludit corporeum obiectum : et est sensus, quod si aliqua operatio conveniat soli animae, ita quod non concurrat ad ipsam instrumentum corporeum, anima est separabilis a corpore. Si autem nulla fiat absque corporeo instrumento, non est separabilis.

Quod autem ita oporteat intelligere, patet, quia animam esse separabilem a corpore et ipsam esse per se subsistentem, sese concomitantur. Si enim est subsistens non dependet a corpore secundum esse; et si non dependet a corpore secundum esse, potest ab ipso separari: ad hoc autem quod aliquid sit subsistens, non requiritur, ut non indigeat corpore ut objecto ; quia ut arguit S. Thomas *1. p., q. 75, a. 2, ad 3,* si indigere corpore ut obiecto, removeret aliquid esse subsistens, animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum. Sic ergo, ad hoc ut anima sit separabilis a corpore, non requiritur ut habeat operationem absque corporeo obiecto; et similiter ad hoc quod non sit separabilis, non sufficit quod absque corporeo obiecto non habeat operationem; sed ad separabilitatem sufficit ut habeat operationem absque corporeo instrumento ; ad inseparabilitatem autem requiritur, quod nullam habeat operationem cui non communicet corporeum instrumentum.

Dicitur *secundo,* ad *minorem,* quod est falsa ad sensum *majoris:* et ad ejus probationem dicitur, quod non probat ipsam indigere corpore, ut instrumento, sed tantum ut obiecto : quod non est ad propositum ; quamvis etiam et illud falsum sit absolute, secundum Divum Thomam, licet sit verum secundum quod est conjuncta corpori. Secundum autem Philoponum et Albertum, non sit etiam universaliter verum de anima conjuncta.

« *Aristotelis principia a Scoto reperta, per quae videtur Philosophum animam corruptibilem posuisse* ».

Praeter has rationes *duo* sunt loca apud Aristotelem ex quibus arguit Scotus in IV Sent. *dist. 43, q. 2,* Aristotelem velle animam corruptibilem esse.

Primus est, VII *Metaph. text. 60.* Ibi enim ponit omnes partes quae possunt manere separatae a toto, esse elementa, id est, partes materiales. Ergo apud ipsum forma non potest remanere a toto separata.

Secundus est, I *Coeli, text. 102,* ubi contra Platonem tenet, nihil quod incepit esse, incorruptibile esse: sed anima intellectiva incepit esse. Ergo etc.

Ad *primum* horum: — Dicitur *primo,* expositionem S. Thomae sequendo, (VII *Metaph. lect. ult. in fine),* quod illud quod adducitur, non dicit Aristoteles: licet enim velit ibi Aristoteles arguere, quod praeter partes componentes aliquod unum per se, oportet esse aliquid aliud, scilicet compositum quod ex ipsis resultat, et ab ipsis distinguitur, quia corrupto composito remanent elementa ex quibus compositio facta est, sicut corrupta hac syllaba: Ba: remanent litterae, scilicet, B et a; et corrupta carne, remanet ignis et terra, aut calidum et frigidum; non tamen inquit, quod omnes partes, quae possunt remanere separatae a toto, sint elementa; id est, partes immateriales.

Dicitur *secundo,* quod secundum expositionem Commentatoris, qui posuit solam formam esse de quidditate rei materialis, et per consequens quod corrupto composito corrumpitur forma, fortassis oportebit dicere, quod omnes partes possibiles remanere separatae a toto, sunt partes materiales, quia secundum ipsum anima hominis, de qua sola dicimus, quod est incorruptibilis, est mortalis: non enim apud ipsum, intellectus est in anima formaliter, sed est per se substantia separata; et sic relinquitur animam hominis pertinere ad genus animae sensitivae tantum, et per consequens corruptibilem esse. Sed quia non est verum intellectum esse substantiam separatam, neque etiam secundum doctrinam S. Thomae verum est, solam formam esse de quidditate rei materialis, ideo Averrois expositionem in hac parte non tenemus, si sensum quem arguens adducit intendat.

Ad *secundum* respondetur, ex doctrina S. Thomae in fine I *de Coelo*, quod Aristoteles loquitur de eo quod incepit esse per transmutationem et generationem: modo dicimus, animam intellectivam non incipere per tansmutationem et generationem, sed per creationem, sive per simplicem emanationem, etiam secundum ipsum Aristotelem, qui posuit intellectum *deforis* advenire. Ideo actoritas illa non est ad propositum.

« *Quomodo apud Aristotelem omne genitum sit corruptibile* »

Sed videtur quod haec responsio ad mentem Aristotelis non sit. Nam volens ostendere quomodo ingenitum et incorruptibile cum sempiterno convertantur; declarans in qua significatione accipiat ingenitum et incorruptibile, inquit *text. 125*: « *ingenitum* dici quod nunc est, et prius non erat verum dicere non esse; *incorruptibile* vero, quod nunc est, et posterius non erit verum dicere non esse. » Postmodum in sequentibus ostendit, quod ingenitum et incorruptibile hoc modo sumpta convertuntur. Oportet ergo secundum Aristotelem, quod est incorruptibile non solum non incipere per transmutationem, sed neque etiam ullo modo habere non esse ante esse.

Ad huius evidentiam: *Notandum primo,* secundum Simplicium et S. Thomam in I. *Coeli,* quod Aristoteles ibidem contra verba Platonis quibus videbatur velle mundum esse genitum in tempore, et tamen esse incorruptibilem, arguere intendit, et ostendere, non posse esse, ut aliquid sit genitum, et tamen sit incorruptibile, quasi scilicet incipiens esse per generationem, et non potens per corruptionem desinere esse: patet autem hoc ex ultima ratione adducta, quae naturalis est, ubi hoc probat, (ut etiam per Averroem *comm. ult*: patet) quia omnia generabilia et corruptibilia, sunt alterabilia et quod ab illis ipsis contrariis corrumpuntur ex quibus fiunt.

Notandum secundo, quod cum omne quod generatur et corrumpitur, secundum aliquam potentiam ipsius hoc habeat, in omni significatione horum terminorum, *geniti* scilicet, et *ingeniti, corruptibilis,* et *incorruptibilis,* intelligenda est hujusmodi potentia; ut etiam patet ex processu Aristotelis *text. 130.*, usque ad finem Primi libri; ubi ex potentia ad esse aut non esse procedit contra Platonem. Unde *genitum* secundum Aristotelem est, « quod nunc est, et prius verum fuit dicere non esse, actu habens tamen potentiam ad esse. » Similiter corruptibile dicitur, « quod nunc est, et posterius erit verum dicere non est, remanente subiecto secundum quod poterat non esse: » — *Incorruptibile* vero, « quod est, et posterius non erit verum dicere non est, remanente subiecto per quod erat in potentia ad non esse. »

Ad dubium ergo dicitur, quod illa nominum significatio intellecta ut exposuimus, non tollit responsionem datam. Patet enim quod ingenitum quod convertitur cum incorruptibili, dicitur quod non prius est in potentia materiae, quam habeat esse in actu, tale autem est, quod non accipit esse per generationem, licet alio modo accipiat esse; et sic anima est incorruptibilis et ingenita isto modo, scilicet non producta per generationem, licet per creationem inceperit esse. Antequam enim creetur non sic habet non esse, ut sit in potentia alicuius materiae ad hoc ut sit, cum de potentia materiae non educatur, sed habet non esse et est in potentia creantis, ut producatur in esse per creationem.

Sed adhuc videtur quod ista responsio non satisfaciat. Nam ex interpretatione data ad rationes illorum nominum, haberi quidem potest, quod ingenitum sit idem quod non productum per generatienem, incorruptibile vero quod per corruptionem desinere non potest, non tamen habetur quod cum sempiterno convertatur, ut voluit Aristoteles. Nam anima intellectiva est isto modo ingenita et incorruptibilis, et tamen non est sempiterna. Et sic non probabit Aristoteles quod mundus sit aeternus, ut probare intendebat.

Responderi ad hoc *dupliciter* potest, *Primo*, juxta ea quae dicta sunt superius Capite 15, quod quia Plato, secundum quod verba eius praeferebant, videbatur velle, quod nihil possit incipere esse nisi per generationem, ideo optime apud ipsum sequebatur, quod ingenitum et incorruptibile, modo exposito, cum sempiterno convertebantur: et propterea, probato quod mundus non incepit per generationem, probatum erat quod sempiternus esset. *Secundo*, posset responderi, quod cum Deus apud Aristotelem necessario agat, quod est ab ipso productum non per transmutationem, in qua oportet ut faciens necessario praecedat factum, sed per simplicem emanationem, necessario productum est ab aeterno; et ideo si mundus per transmutationem non est factus, sequitur quod sit aeternus ; et universaliter quod omne ingenitum, modo exposito, sit aeternum. — Sed quia ista responsio non salvaret animam etiam de novo a Deo produci, non obstante quod sit ingenita et incorruptibilis, ideo est abiicenda, et sequenda est prima.

Potest etiam dari et alia responsio *ad principale dubium*, quae et ipsa fortassis non est praeter Aristotelis mentem, scilicet, quod apud ipsum, ingenitum, et incorruptibile, et sempiternum, convertuntur in rebus tantum completis in specie, quae a Deo secundum totam suam substantiam producuntur: constat autem quod anima intellectiva non est quid completum in specie: ideo auctoritas Philosophi proposito non obstat. Ratio autem istius responsionis est, quia in iis quae immediate secundum totam suam substantiam et non in aliqua materia producuntur a Deo, quae apud Aristotelem de necessitate naturae producuntur, non potest, secundum Aristotelem, assignari ratio inceptionis, neque ex parte rei productae, neque ex parte producentis. Nam cum nulla materia supponatur ex qua ista produci dicantur, non potest esse novitas productionis ex nova materiae dispositione; non potest etiam esse ex aliqua novitate agentis, cum ipsum sit omnino immutabile, ideo oportet ut sint ab aeterno producta. Sed in iis quae non sunt completa in specie, sed producuntur in materia ad speciei complementum, sicut anima rationalis, potest assignari ratio novitatis essendi, ex parte materiae. Ideo enim nunc haec anima producitur, et non prius, quia nunc materia per agens secundarium est disposita ad hanc formam, et prius disposita non erat; unde potest ispa esse a parte

post incorruptibilis, et tamen esse genita, id est, habere esse post non esse.

CAPUT LXXXII.

QUOD ANIMÆ BRUTORUM ANIMALIUM NON SUNT IMMORTALES.

Cum ostensum sit animam intellectivam immortalem esse, ad abundantiorem doctrinam, ne aliquis idem de animabus brutorum existimaret, ostendit S. Thomas illas immortales non esse.

Circa hoc autem *duo* facit: *Primo* enim probat propositum. *Secundo,* quasdam removet obiectiones.

Quantum ad primum :

Arguit primo, sic: Anima bruti separata a corpore nullam haberet operationem. Ergo pereunte corpore perit. — Patet *consequentia* quia omnis substantia aliquam habet operationem. — *Antecedens* vero probatur: quia in animabus brutorum non est invenire operationem superiorem operationibus sensitivae partis: patet enim quod non intelligunt neque ratiocinantur, quia omnia animalia ejusdem speciei quasi a natura mota, et non ex arte operantia, similiter operantur: nulla autem operatio sensitivae partis potest esse sine corpore.

Secundo arg. Anima bruti remanens corrupto corpore, erit substantia separata: Ergo erit intellecta in actu: Ergo erit intellectualis: Hoc est impossibile: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: Quia omnis forma separata a materia est intellecta in actu. — *Secunda* etiam probatur: quia ut dicitur III *de anima, text. 15,* in separatis a materia, idem est intelligens et intellectum.

« *An intellectus possibilis sit pura potentia in genere intelligibilium; et quomodo in separatis a materia, idem sit intelligens et intellectum.* »

Circa hanc rationem **dubitatur:** *dupliciter.*

Primo, circa probationem *primae consequentiae.* — Si enim omnis forma separata a materia, est intellecta in actu, sequitur quod intellectus humanus sit quid intellectum in actu. Nam ipse est a materia separatus, utpote non affixus alicui organo corporeo: Hoc autem est falsum; quia ut inquit S. Thomas III *de anima* exponendo *text. 15,* et in plerisque aliis locis, *intellectus possibilis est pura potentia in genere intelligibilium.*

Secundo, circa probationem *secundae consequentiae* dubitatur:

assumptum enim, non videtur ad propositum esse, scilicet, *inseparatis a materia idem est intelligens et intellectum.* Nam hanc propositionem ipse S. Thomas, in III *de anima,* exponit, non de substantiis et formis immaterialibus, sed de iis quae actu intelliguntur tanquam a materialibus conditionibus abstracta. Unde in *1. p. q. 55, a. 1, ad 2*, inquit, quod: « idem est dicere in iis quae sunt sine materia, idem est intelligens et intellectum, ac si diceretur quod intellectus in actu est intellectum in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. » Simile dicit *de spirit. creat. a. 8, ad 14.*

Item exponit non de identitate numerali secundum substantiam et entitatem; non enim intellectus hominis est eadem entitas quae est lapis actu intellectus, sed per convenientiam in una forma quae est similitudo rei intellectae, per quam res est actu intellecta: et intellectus est in actu, inquantum ipsum species rei intellectae informat, ad hoc ut possit actu considerare; per speciem enim lapidis exsistentem in intellectu, et lapis est actu intellectus, et ipse intellectus est actu intelligens. Modo, hic sermo est de forma substantiali a corpore separata, et de identitate numerali secundum essentiam et materiam: arguitur enim, quod si anima bruti sit actu intellecta eadem numero, et secundum substantiam erit intelligens sive intellectualis. Et sic non videtur actualitas illa secundum expositionem S. Thomae ad propositum esse.

Ad evidentiam *primi dubii*, *duo* sunt termini declarandi, scilicet, intellectum in actu, et pura potentia in genere intelligibilium.

Quantum ad *primum,* considerandum, quod cum *duplex* sit ordo et genus rerum, scilicet, genus rerum materialium, et genus rerum intelligibilium; *dupliciter* potest dici aliquid intellectum in actu: *Uno modo,* quia est de genere intelligibilium, non autem extra illud genus, ut materialia. *Alio modo,* quia est de genere et ordine intelligibilium, sicut actus, aut sicut habens actum, non autem sicut potentia. — *Primo modo* omnis forma non dependens a materia est intellecta in actu, aliquo modo, id est, de genere et ordine intelligibilium, *non* autem *secundo modo.* Potest enim aliqua forma esse non dependens a materia, et sic esse de ordine intelligibilium, et tamen in illo ordine non erit tanquam actus, aut exsistens in actu, sed tanquam potentia aliquo modo, ut inferius declarabitur immediate, licet sit actus in genere entium. Nam stant simul, quod aliquid sit actus in genere entium, et tamen in genere intelligibilium sit potentia: sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, potentia tamen coloratum.

Nec obstat, quod saepenumero inquit S. Thomas, quoniam unumquodque est intelligibile inquantum est in actu. Hoc enim non dicitur quasi omne quod est in actu in genere entium, sit in genere intelligibilium tanquam actus, sed quia omne tale est intelligibile, aut tanquam exsistens de ordine intelligibilium, aut tanquam potens ad illum ordinem per abstractionem a materia, aut quovis alio

modo elevari, et omne intelligibile habet, quod sit intelligibile secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia; ut dicitur, *de pot., q. 14, a. 2, ad 3.* Unde Commentator in *De sensu et sensato,* inquit, quod cum res sensibilis fit intelligibilis in actu, per intellectum agentem transfertur de ordine ad ordinem.

Quantum ad *secundum,* sciendum, quod cum ad ordinem intelligibilium aliquid pertineat tanquam obiectum intelligibile, aliquid vero tanquam intellectivum, cui scilicet convenit intelligere, *dupliciter* potest aliquid dici pura potentia in genere intelligibilium: scilicet, aut per *modum obiecti,* quia in se non habet aliquem actum unde possit intelligi; aut per *modum intellectivi,* tanquam scilicet, carens omni actu quo possit intelligere.

Utroque modo verum est, intellectum possibilem esse puram potentiam in genere intelligibilium:

Per modum quidem intellectivi, quia cum species intelligibilis sit forma qua intellectus intelligit, (oportet enim intelligibile uniri intellectui, si debet fieri intellectio) et intellectus possibilis in se nullam habeat speciem intelligibilem sibi connaturalem, et congenitam, quamvis secundum se habeat virtutem intelligendi, sed in principio sui esse sit *sicut tabula rasa,* in qua nihil est descriptum, ut dicitur III *De anima;* sequitur, quod careat omni actu secundum se, sicut materia prima est pura potentia in genere entium, quia secundum se caret omni forma quae est principium actionis.

Per modum etiam obiecti intelligibilis est secundum naturam suam pura potentia in genere intelligibilium, ut habetur inferius, Cap. 98 et *1, p. q. 87, a. 1.* Dicitur enim in genere intelligibilium aliquid esse actu, quod secundum se remoto quocunque agenet extrinseco, et alio obiecto, natum est actuare intellectum ad sui intellectionem; hoc autem non convenit intellectui humano, sive animae intellectivae conjunctae, cum unumquodque cognoscatur secundum quod est in actu, ipse autem secundum se nullum habeat actum, sed sit in genere intelligibilium potentia tantum, utpote nullam habens congenitam speciem per quam constituatur in actu, sed exsistens in potentia ad omnia intelligibilia.

Si autem *instetur* rationibus Scoti, in *1, sent. dist. 3, q. 7,* quia videlicet intellectus in se est actus quidam, et quia potentia ad operari non fundatur super potentia pura.

Respondetur, quod licet sit actus in genere entium, non est tamen actus in genere intelligibilium, sed potentia. Nec inconvenit, ut diximus, aliquid esse actum in genere entium, et tamen esse potentiam in genere intelligibilium.

Si etiam diceretur, quod licet sit potentia intelligibilis in ordine ad seipsum, in ordine tamen ad intellectum angelicum, cujus est omne quod est actu ens, intelligere, est intelligibilis actu; patet quod hoc nihil est. Quod enim angelus aliquid intelligat, non arguit illud esse actu in genere intelligibilium, secundum quod

est in seipso, res enim materiales in seipsis sunt tantum intelligibiles in potentia, et tamen ab angelo intelliguntur, quia in ipso sunt per suas similitudines actu intelligibiles. Sic est et de intellectu, secundum enim quod est in seipso non est actu intelligibilis, licet, eo quod est actus in genere entium, pertineat ad genus intelligibilium, inquantum a materia secundum suum esse non dependet.

Et sic patet, quod duobus modis dicitur intellectus possibilis pura potentia in genere intelligibilium, scilicet, et quia caret omni forma secundum se de genere intelligibilium, quae est intelligendi principium; et quia caret omni forma de genere intelligibilium, qua possit intelligi.

Ad dubium ergo *negatur consequentia*, quia anima conjuncta corpori non est forma separata a materia, licet sit forma non dependens a materia. Quomodo autem se habeat ad intelligibilitatem dum est separata, dicetur inferius, Cap. 98.

Ad secundum dubium, *dupliciter* potest responderi.

Primo enim admittendo quod velit S. Thomas deducere, quoniam anima bruti erit intellectiva, respondetur, quod auctoritas illa Aristotelis optime facit ad propositum. Vult enim arguere: Si res materialis, propter hoc quod abstrahitur a conditionibus materialibus, et fit intellecta in actu, est unum cum intelligente, sive cum intellectu in actu, tanquam conveniens cum ipso in una forma, per quam et intellectus est in actu, et ipsa res materialis est actu intellecta, oportet ut illae substantiae, quae omnino sunt a materia separatae, cum sint secundum naturam suam intellectae in actu, tanquam per se ad genus intelligibilium pertinentes, sint etiam secundum naturam suam intellectivae, ut sit universaliter verum, quod in abstractis a materia, per idem est aliquid intellectum in actu et intellectivum. Nam, si per formam factam ab intellectu agente, res est actu intellecta, per eandem formam intellectus fit in actu. Si autem res per seipsam, idest, ex propria natura sit intellecta in actu, oportet ut etiam secundum propriam naturam, sit intellectualis.

Sed *posset aliquis dicere*; Quoniam ex hoc quod per idem aliquid constituitur in esse intellecti in actu, et constituitur intellectus in actu, non sequitur ut forma a materia separata, quae est ex propria natura intellecta in actu, sit intellectiva secundum suam naturam, sed bene quod sicut per seipsam est intellecta in actu, ita per seipsam, non autem per aliam speciem mediam, unitur intellectui ipsam intelligenti, tanquam per seipsam faciens intellectum in actu. Et sic non videtur haberi ex hoc, id quod videtur velle deducere S. Thomas, scilicet, quod omnis forma a materia separata, sit intelligens, et per consequens, quod anima bruti separata a materia erit intellectiva.

Respondetur, ex doctrina S. Thomae *1. sent, dist. 35, a. 1*, quod sicut materia est principium particularizationis, ita formae debetur intelligibilitas: est enim forma principium cognitionis: unde si forma sit a materia separata, oportet ut sit intellectualis naturae secundum conditionem ipsius formae, ut videlicet, si est forma non per se subsistens, sed perfectio alicujus subsistentis, sit etiam intelligibilis, ut principium quo aliquid intelligit, non autem ut per se intelligens: sicut et omnis alia forma non subsistens ordinata ad operationem, est alteri operandi principium, non autem ipsa operatur: si autem est subsistens, sit intelligibilis per modum intelligentis; rei enim subsistenti convenit operari secundum conditionem suae naturae.

Vult ergo a signo arguere S. Thomas, sic: Res materialis fit unum cum intellectu, tanquam exsistens sibi principium intellectionis per hoc quod abstrahitur a materia, et fit intellecta in actu. Ergo signum est quod intellectualitas, scilicet esse principium intelligendi, convenit rei per abstractionem a materia. Ergo omnis forma separata a materia, est principium intelligendi suo modo, scilicet forma per se subsistens, tanquam per se producens actum intellectionis, et per se intelligens; forma vero exsistens in alio, tanquam exsistens alteri principium intelligendi. Et sic, cum anima bruti, si ponatur remanere post corpus, sit forma subsistens a materia separata, sequitur quod sit intellectiva.

Secundo, potest responderi, quod non deducit S. Thomas ad hoc inconveniens, quod anima bruti erit intellectiva, sed ad hoc quod erit intellectualis. Cum autem dicatur forma intellectualis dupliciter, ut patet loco praeallegato, scilicet, aut quia est intelligens, aut quia est alteri principium intelligendi; ad hoc quod est in separatis a materia idem esse intellectum et intelligentem, et animam bruti esse intellectum in actu, sequitur ipsam esse intellectualem altero illorum modorum, saltem per modum principii intellectionis, si ponatur a materia separata; quod cum sibi nullo horum modorum convenire possit, ut sit intellectualis (neque enim potest esse intelligens, neque per seipsam potest uniri intellectui, ut principium intellectionis, cum ponatur forma creata subsistens) sequitur, quod a materia separata manere non potest, et sic ratio S. Thomae efficaciam habet.

Secundo ad conclusionem arguitur: In brutis non est appetitus ad esse perpetuum, nisi secundum speciem: quod etiam invenitur in plantis et rebus inanimatis. Ergo non est anima bruti capax esse perpetui. — Probatur *consequentia*: quia in qualibet re, quae potest pervenire ad aliquam perfectionem, invenitur naturalis appetitus illius perfectionis. — *Antecedens* etiam probatur: quia anima sensitiva non apprehendit nisi hic, et nunc: ergo non apprehendit esse perpetuum: ergo appetitu animalis inquantum

animal est, qui est appetitus consequens apprehensionem, non appetit esse perpetuum.

Adverte quod non committit S. Thomas aequivocationem, dum videtur transire ab appetitu naturali ad appetitum animalem, quia non sumitur hic appetitus naturalis, ut distinguitur contra appetitum sequentem cognitionem, sed ut distinguitur tantum contra appetitum liberum : sic enim et appetitus animalis dicitur appetitus naturalis. Quomodo autem anima sensitiva non apprehendat esse perpetuum, constare potest ex superioribus, (*cap. 55*) ubi ostensum est, e converso intellectum, perpetuum esse apprehendere.

Tertio arg. Tota operatio brutorum tendit ad conservationem esse corporei sicut in finem. Ergo non est eis aliquod esse absque corpore. — *Consequentia* patet. — *Antecedens* vero probatur : quia ad hoc ordinatur operatio cujuslibet rei, sicut in finem in quo sua delectatio figitur, cum delectationes perficiant operationes, ex X *Ethic.* (*cap. 5)* : delectationes autem omnes brutorum, referuntur ad conservantiam corporis.

Attendendum, quod non inquit S, Thomas, omnem rem ordinari in delectationem suam, sicut in finem ; sed, illud esse finem uniuscujusque, in quo sua omnis delectatio figitur. Apud S. Thomam enim, delectatio non est finis, sed finem intrinsecum concomitatur. Finis enim est quod maxime appetitur, tale autem cum possidetur delectationem causat, et sic delectatio est conjuncta adeptioni finis, qui est finis intrinsecus, sive finis *quo*.

Confirmatur Conclusio auctoritate Levit XVII, 11, ubi dicitur : *Anima enim omnis carnis in sanguine est.* In libro vero *de Ecclesiasticis dogmatibus* dicitur : « Solum hominem dicimus animam substantivam habere, id est per se vitalem ; brutorum vero animas cum corporibus interire. » (Aug. *de Eccles. dogmat.*, *cc. 16*, *17*)

Item II *de Anima, text. 21,* dicitur, quod « intellectiva pars separatur ab aliis sicut perpetuum a corruptibili. »

Excluditur quoque per hanc conclusionem error Platonis, in Phaedone, ponentis etiam brutorum animas immortales esse.

Quoad secundum, ponuntur quaedam obiectiones contra dictam conclusionem, et solvuntur.

Arguitur enim sic : — Anima bruti non est corruptibilis, neque per se, quia neque contrarium habet, neque est composita ex contrariis : nec etiam per accidens, quia est per se subsistens, cum habeat per se operationem, cui non communicat corpus, scilicet movere, corpus enim movetur, et sola anima movet. Ergo etc.

Hanc autem rationem dicit S. Thomas, redire in idem cum ratione Platonis, qua omnem animam immortalem esse probabat.

Ponebat enim *primo*, Plato, quod anima est movens seipsum; ex quo sequitur, omnem animam esse immortalem ; omne enim

movens seipsum est immortale. Nam corpus non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur; idem autem a seipso discedere non potest.

Ponebat *ulterius*, nihil movere nisi motum: ex quo sequebatur, id quod est seipsum movens, esse per seipsum motivum, et sic habere aliquam operationem per se.

Ponebat *tertio*, animam sensitivam habere primam operationem, non solum in movendo, sed etiam in sentiendo, dum ponebat, sentire esse motum quendam animae sentientis, et ipsam animam sic motam, movere corpus ad sentiendum.

In quibus omnibus sequebatur, animam sensitivam esse per se subsistentem, ut arguebatur, et per consequens immortalem.

Ad haec respondendo S, Thomas, *primo* destruit fundamenta Platonis: *secundo* infert solutionem principalis rationis, quae ex illis fundamentis videtur efficaciam habere.

Primo ergo destruit hoc fundamentum, quod sentire quem vocat motum, sit solius animae absque corporeo instrumento. Et supponit quod non possit dici motus, per modum actionis, quasi scilicet sentire sit movere, sed magis per modum passionis, ut scilicet, sit sicut moveri et pati, cum fiat animal actu sentiens per sensibilia, a quibus sensus immutatur. Hoc supposito:

Arguitur primo sic: Si sentire ponatur esse operatio animae absque organo corporeo, hoc pro tanto poni videtur, quia sicut intellectus patitur ab intelligibili, ita et sensus a sensibili, et ideo cum intelligere sit sine corporeo organo, ita et sentire; sed hoc non cogit, quia aliter patitur intellectus ab intelligibili, et aliter sensus a sensibili; sensus enim patitur a rebus, secundum quod sunt in materia, non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractae, cum apprehendat res in abstractione a materia, et materialibus conditionibus; idcirco intellectus passio, est absque materia corporali, non autem passio sensus.

Adverte, quod *dupliciter* dicitur potentia receptiva pati a suo obiecto, scilicet, *formaliter* et *effective.* Dicitur pati formaliter, inquantum sibi obiectum per suam speciem unitur ut forma; effective autem, inquantum per modum agentis causat suam speciem in ipsa; sicut coloratum, et est forma potentiae visivae, ratione speciei visibilis in ipsa receptae, et agit in ipsam causando speciem visibilem sui in ea.

Cum ergo dicitur, quod sensus patitur a rebus secundum quod sunt in materia, intellectus autem patitur a rebus secundum quod sunt abstractae, potest hoc intelligi aut de passione formali, aut effectiva. Si de passione formali intelligatur, tunc sensus est, quod forma recepta in sensu, est forma habens esse in materia, forma autem intellectus, est forma abstracta a materia. Si vero de passione effectiva intelligatur, tunc sensus est, quod res quae agit, scilicet immediate in sensum, immutando ipsum, est res habens

esse in materia, res autem quae agit in intellectum est res abstracta a materia, scilicet phantasma. Uterque sensus veritatem habet, quia forma sensibilis, habet esse non solum in potentia sensitiva, sed etiam in organo corpereo et materiali. Proprium enim eis receptivum est conpositum ex potentia et organo, forma autem intelligibilis non recipitur in aliquo materiali organo, sed tantum in intellectu; similiter forma quae agit in sensum est forma habens esse extra animam in materia, sicut color agens in visum, est color habens esse in corpore colorato, quod est ejus propria materia; forma autem quae agit in intellectum, scilicet phantasma, licet ipsum habeat esse in materia, inquantum est forma imaginativae virtutis, inquantum tamen est id, cujus est phantasma, non est in materia, quia non habet materiam, quae propria materia est ejus, cujus est phantasma; phantasma enim Sortis non habet materiam quae est propria materia Sortis, sed est ab illa abstractum.

In quo sensu autem loquatur principaliter S. Thomas, est difficile videre, quia uterque sensus ejus proposito potest adaptari; videtur tamen mihi, quod de passione formali sit intelligendum, sic arguendo:

Intellectus apprehendit, id est cognoscit res in abstractione a materia, et materialibus conditionibus, non autem sensus: cum intellectus sit cognoscitivus universalium, sensus autem particularium. Ergo sensus patiuntur a rebus secundum quod sunt in materia, id est, recipiunt formas habentes esse materiale aliquo modo; intellectus autem patitur ab ipsis rebus, secundum quod sunt abstractae. Ergo passio intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus. — *Prima consequentia* patet: quia intellectus non apprehenderet universale absque materia et conditionibus materialibus individuantibus, nisi forma et species per quam intelligit, esset immaterialis. Si enim species conditiones materiales haberet, rem cum materialibus conditionibus repraesentaret, et non in abstractione: e contrario autem, sensus non apprehenderet rem cum conditionibus materialibus, nisi et ipsa species sensibilis conditiones materiales haberet, et esset in materia, remque cum talibus conditionibus repraesentaret. — *Secunda* etiam *consequentia* manifesta est: Nam si species recepta est immaterialis, omnino constat, quod recipitur absque materia corporali, id est, non recipitur in organo corporali, et sic recipiens patitur absque materia corporali: si autem est materialis, necesse est ut in materia sit recepta, et sic potentia recipiens patitur cum materia et organo corporali.

Secundo arg. Si receptio sensus esset absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiva, quia virtus immaterialis aequaliter se habet, quantum de se est, ad omnes hujusmodi qualitates, ut patet de intellectu: hoc autem videmus esse falsum. Ergo etc.

Sed posset aliquis negare *consequentiam*, et dicere; quod di-

versitas organorum nihil facit, ad hoc ut diversae potentiae sint diversorum sensibilium susceptivae; sed hoc facit diversa ratio, et diversa natura potentiarum: et ideo etiam, si ponantur immateriales non oportet ut una sit omnium receptiva, sed diversae diversorum.

Ad hujus evidentiam *sciendum*, quod cum potentiam et obiectum oporteat proportionari, secundum conditionem potentiae oportet esse, et obiecti conditionem. Potentia autem immaterialis non est secundum se ad aliquam naturam sensibilem et materialem determinata: non enim est naturae ignis, aut aëris, aut alicuius alterius naturae sensibilis et materialis, sed est supra omnia materialia elevata: ideo oportet et eius obiectum formale, non esse aliquam naturam sensibilem determinatam, sed esse aliquid supra omnem naturam sensibilem elevatum, tanquam omnium naturarum sensibilium contentivum. Unde videmus (ut exemplo S. Thomae utamur) quod quia intellectus est potentia immaterialis, ideo eius formale obiectum est ens, sub quo omnia sensibilia comprehenduntur; similiter voluntas, quia est potentia immaterialis, habet pro obiecto bonum universaliter, non autem hoc vel illud bonum. Et intellectus agens potest in omnia sensibilia, abstrahendo species, et in omnia entia secundum quod per species sensibilium aliquo modo cognosci possunt. Non potest ergo una potentia sensitiva, si immaterialis ponatur, (quod oportet ponere si immaterialiter recipiat) ex propria tantum ratione et natura, ad unum genus sensibilium determinari. Sed quia est potentia ad perceptionem determinati sensibilis ordinata, ideo natura sibi organum in quo recipiatur adjunxit, quod illi generi sensibilium sit proportionatum, ut secundum diversitatem organorum potentiae ipsae in diversa ferantur obiecta. — Patet igitur ex his, quod illa consequentia optima est, et quod data responsio ipsam non tollit.

Tertio arg. Sensus corrumpitur ab excellentia obiectorum, non autem intellectus. Ergo alterius generis est passio sensus a sensibili, et intellectus ab intelligibili: una scilicet, absque organo corporali, alia vero cum organo, cuius harmonia solvitur per sensibilium excellentiam.

Secundum fundamentum Platonis erat, quod anima movet seipsam: cuius ratio erat: *Omne movens movetur*: ut patet in corporibus. Sed non proceditur in infinitum ut unumquodque ab alio moveatur. Ergo oportet primum movens in unoquoque ordine movere seipsum. Anima autem est primum movens in motibus animalium. Ergo etc.

Contra hoc *arguitur dupliciter*.

Primo: Omne quod per se movetur, est corpus. Ergo anima non movetur nisi per accidens moveatur.

Secundo: Idem non potest esse secundum idem in actu et in potentia. Ergo idem non potest movere seipsum, nisi una pars sit

movens et alia sit mota ut est in motu animalium. — Patet *consequentia*: quia movens inquantum hujusmodi, est in actu, motum autem, in potentia.

Ad hanc rationem *respondetur*, secundum mentem Platonis, et dicitur *primo*, quod ipse accipiebat motum non ut est corporum, sed pro qualibet operatione, ut etiam accipit Philosophus III *De anima*, *text. 28*, dum inquit, quod sentire et intelligere sunt motus quidam. — Dicitur *secundo*, quod motus sic acceptus, non est actus exsistentis in potentia, sed perfecti. — Dicitur *tertio* quod intendebat animam movere seipsam, idest, absque adminiculo corporis operari, quod aliis formis non convenit. Ex hoc autem concludebat, omnem animam esse immortalem, quia quod per se operatur, et per se esse potest.

Sed *contra* hunc sensum *arguitur*. Quia nec sentire, ut est ostensum, potest esse sine corpore, neque etiam appetere, cum manifeste constet, omnia quae ad appetitum sensitivum pertinent, cum corporali transmutatione fieri.

Circa illam propositionem: *Operatio est motus, qui non est actus exsistentis in potentia, sed actus perfecti*: attendendum, quod *duplicem* habere *sensum* potest.

Pro *primo* advertendum, quod cum dicimus operantem moveri, et corpus moveri; sicut motus aequivoce in ipsis sumitur, ita et moveri: corpus enim moveri est ipsum esse subiectum motus: operantem autem ut sic, moveri, non est ipsum esse subiectum operationis, sed operationem producere.

Primus ergo *sensus* est, quod motus proprie dictus, non convenit mobili tanquam subiecto ut sic, inquantum habet formam et perfectionem, sed inquantum est in potentia ad aliquam formam quam non habet, et ad quam per motum tendit. Operatio autem convenit operanti tanquam agenti, non inquantum caret forma, et est in potentia ad illam, sed inquantum est in actu perfectum per formam. Unumquodque enim operatur inquantum est actu per formam, non autem inquantum caret forma.

Secundus sensus potest esse, quod motus proprie dictus est actus imperfectus, et relinquit mobile in potentia ad ulteriorem actum: Unde talis actus non est complementum mobilis, sed est via ad complementum: operatio autem est actus perfectus et complementum operantis, et non relinquit ipsum operans, ut sit in potentia ad ulteriorem actum, nec est via ad aliud quod sit complementum operantis.

Et hunc sensum videtur ponere; Commentator III *de anima, comm, 28*. — Videtur etiam ponere S. Thomas *1. p. q. 18, a. 3, ad 1*: et *4, Sent., dist. 17, q. 1, a. 5, quaestiunc. 3, ad 1,* ubi ait, quod motus qui est actus imperfecti, et exsistentis in potentia, semper expectat aliquid in futurum ad suae speciei perfectionem;

motus autem qui est actus perfecti, non expectat aliquid futurum ad complementum suae speciei.

Uterque sensus veritatem habere potest, verumtamen, *secundus* videtur mihi magis philosophicus esse, et magis ad mentem S. Thomae et Aristotelis esse.

Adverte autem, quod S. Thomas non solvit particulariter rationem Platonis, ad hoc fundamentum probandum, adductam; quia ex primo argumento contra fundamentum ipsum adducto, ejus apparet solutio. Cum enim motus proprie dictus soli corpori per se conveniat, satis constat illam propositionem falsam esse: Omne movens movetur per se: de motu proprie sumpto loquendo.

Postremo ad principalem rationem, respondet S. Thomas ex dictis, negando quod movere sit operatio animae sensitivae, absque organo. — Cujus falsitatem ostendit, quia anima bruti non movet nisi per sensum et appetitum; ostensum est autem, (*cap. 57 et 68*) neque sentire neque appetere, fieri absque organo corporali.

Quod si *instetur*, quod movet etiam per virtutem motivam, quae dicitur exsequens motum, et non tantum per sensum et appetitum: — *Respondetur,* quod hujusmodi virtus facit membra obedientia imperio appetitus, unde sunt magis virtutes perficientes corpus ad moveri, quam virtutes moventes, scilicet ipsae virtutes quae in diversis membris corporis exsistunt.

« *Quomodo se habeat appetitus ad motum animalis.* »

Circa istam responsionem, cum dicitur, quod: *solus sensus et appetitus movent animal, et quod virtus exsequens motum non est movens, sed disponit corpus ad moveri*: **dubitatur:** — *Primo,* quia movere est actio transiens in id quod movetur, sentire autem et appetere sunt actiones immanentes. Ergo sentire et appetere non sunt movere: Sed sensus et appetitus nullam habent operationem praeter sentire et appetere: Ergo ipsis non convenit movere. — *Secundo*, quia Aristoteles II *de anima*, ponit motivum secundum locum, genus potentiarum animae distinctum a sensitivo et appetitivo.

Ad hujus difficultatis evidentiam, considerandum est, quod in doctrina S. Thomae, apud recte intelligentes,non est dubium virtutem motivam per modum agentis motum, non esse aliquid distinctum a sensu et appetitu in animalibus ; nomine sensus intelligendo cognoscitivam potentiam absolute ; et quod virtus motiva exsequens motum, quae est in membris, non est virtus activa movens, sed est virtus passiva, qua corpus est dispositum ad moveri ; hoc enim expresse habetur, et hic, et *1. p. q. 75, a. 3, ad 3.*

Sed dubium est, quomodo appetitus moveat, an scilicet solo

actu qui est appetere et imperare motum; an aliquo alio actu elicitivo motus.

Quibusdam enim placet, appetitum habere duplicem actum, unum immanentem qui est appetere; alterum transeuntem qui est movere, et quod primus actus est ratio secundi.

Probant autem hoc: — **Primo**, quia si motus localis esset tantum imperative ab appetitu, non oporteret tantam perscrutationem fieri de appetitu, tanquam de principio motivo animalis, cum non solum motus, sed etiam operationes sensus et intellectus, sint ab appetitu imperatae.

Secundo, quia actus imperati tantum ab appetitu, aliquando praeveniunt appetitum, motus autem localis non praevenit appetitum.

Tertio, quia natura semper facit de possibilibus meliora; melius autem animali convenit motus localis, si conveniat animaliter, quam si conveniant vitaliter. tantum: non potest autem fieri animaliter, nisi ut sic fiat ab appetitu animali; cum hujusmodi motus ut sic, sit propter finem, appetitus autem sit tendere in finem. Ergo talis motus ab appetitu necessario elicitur.

Quarto, quia haec est expressa sententia Aristotelis, et in III *de Anima,* et in Libro *de motibus animalium,* ubi tenet, potentiam motivam animalis, cui convenit movere, esse appetitum.

Alii vero volunt, appetitum non alio actu movere, quam ipso actu qui est appetere et imperare motum, et quod tamen non oportet ponere aliam potentiam motivam distinctam, elicitivam motus.

Unde convenit haec opinio cum praecedente in hoc, quod non est alia potentia elicitiva motus, quam appetitus; sed differt ab illa, inquantum haec ponit, movere appetitus nihil aliud esse secundum rem, quam ipsum appetere et imperare motum, largo modo accipiendo imperium, secundum etiam quod convenit brutis; illa vero ponit, movere esse alium actum appetitus distinctum ab imperio, et actu appetendi. — Quamvis autem utraque opinio sustentari possit, secunda tamen mihi videtur ad mentem S. Thomae esse. Nam cum dividat potentiam motivam in appetitum et sensum, ex una parte, et potentiam exsequentem ex alia; appetitui et sensui, ut sunt potentia motiva, hanc solam operationem tribuit, quae est imperare motum, exsequenti autem attribuit facere per motum potentiae passivae membra obedientia imperio appetitus; ut patet et in hoc Capite, et in *1. p. q. 75, a. 3, ad 3*, et *q. 78, a. 1, ad 4,* — Hanc etiam opinionem tenet Capreolus de mente S. Thomae in *2. sent., dist. 1, q. 2*, ad argumenta Aureoli contra primum conclusionem, in responsione *ad 1, ad 12*, et *ad 15*.

Pro hujus autem declaratione *considerandum*, quod aliter comparatur motus animalis ad appetitum, et aliter motus alicujus corporis ad movens corporeum extrinsecum. Motus enim ad movens corporeum extrinsecum comparatur non solum per modum effec-

tus, sed etiam per modum actionis, qua formaliter movens dicitur movere; actio enim moventis est ipse motus cum habitudine agentis ut a quo est; sicut ignis denominatur calefaciens formaliter tanquam actione a motu calefactionis cum tali habitudine; unde ipsum calefacere nihil aliud dicit, quam motum illum cum illa habitudine. — Ad appetitum autem motus animalis comparatur, non tanquam actio formaliter denominans ipsum moventem, sed dumtaxat tanquam effectus actionis qua formaliter dicitur movens: cum enim dicimus appetitum movere animal, ipsum movere appetitus non est ipse motus, cum habitudine appetitus ut *a quo*, sed est ipse actus immanens qui est appetere et imperare motum cujus ipse motus est effectus; sed verum est, quod imperare non habet rationem motionis, nisi adjuncto respectu ad motum animalis tanquam ad effectum in actu.

Non dicimus ergo quod alius actus appetitus sit imperare motum, et alius movere elicitive; sed quod idem actus secundum rem est imperare motum, et elicere motum, distinguuntur tamen ratione; quia elicere motum, addit super imperare habitudinem ad motum in actu tanquam ad effectum. Unde dicere, appetitus movet animal, nihil aliud est dicere, quam appetitus imperat motum animalis actualiter ipsum suo imperio causans.

Quod si *obiiciatur*, quoniam actio immanens nullum effectum praeter actionem relinquit.

Respondetur, quod utique actio immanens inquantum immanens in agente nullum effectum ponit extra agentem, qui sit idem cum ipsa actione, quia hoc repugnantiam includit. Si enim poneret effectum, cum quo materialiter sit idem, in aliquid extrinsecum ab agente, iam tunc esset transiens, et non immanens in agente.

Sed tamen actio immanens, potest ponere aliquem effectum ab ipsa realiter distinctum, in aliquod passum extrinsecum, ut sic dicatur transiens in alterum extrinsecum non formaliter, tanquam in ipso, videlicet recepta, sed productive, quia inquam, in altero effectum producit, sicut et per intelligere, et velle divinum, producitur aliquis effectus in creatura. Unde hoc movere appetitus, non est actio de Praedicamento actionis quam dicit Aristoteles III *Physic. text. comm. 21.*, quod est idem materialiter cum motu, et cum termino motus, sed est de genere qualitatis, remanens quidem in agente secundum se, sed effectum in alio ponens.

Ad rationes oppositae opinionis respondetur. — **Ad primam** quidem, quod non dicimus motum esse tantum ab appetitu imperative, quasi ponere oporteat aliam potentiam motivam, quae eliciat motum, sed quia non oportet ponere alium actum in appetitu, distinctum ab imperio, qui sit executio, motus sed ipsummet imperium est executio, addito respectu ad effectum in actu. Operationes autem sensus et intellectus, sunt ab appetitu imperative tan-

tum, non autem executive, ideo oportuit fieri perscrutationem de ipso appetitu, ut habet rationem virtutis motivae.

Ad secundam dicitur similiter, quod motus non est tantum imperatus ab appetitu, sed etiam elicitus, licet non alio actu, quam imperio, cuius est effectus.

Ad tertiam dicitur, quod secundum motum assignatum, quo appetitus movet corpus, animal movetur animaliter, et non tantum vitaliter.

Ad quartam dicitur, quod ab Aristotele nihil aliud habetur, quam quod appetitus, et ratio, sive sensus (per hoc enim intelligit Philosophus potentiam cognoscitivam) sunt principia moventia animalis, membra etiam executive per modum agentis motum, non autem habetur, quod movere sit alius actus realiter distinctus ab imperio.

Ad rationes autem **principalis dubii** respondetur. — *Ad primam* quidem dicitur, quod movere appetitus, non est actio transiens formaliter, sed immanens, est tamen transiens productive quia videlicet, producit motum in corpore animalis.

Ad secundam, dupliciter potest responderi. — *Primo,* quod per motivum secundum locum distinctum contra appetitum intendit Aristoteles potentiam motivam exequentem, quae est potentia passiva in membris corporalibus existens, et haec responsio videtur esse de mente S. Thomae. *Prima par. q. 78. artic. 1. ad 4.* — *Secundo,* quod motivum secundum locum, ponit potentiam distinctam ab appetitu, non quidem realiter, sed formaliter tantum, propter diversitatem actuum convenientium appetitui, inquantum appetitus est, et convenientium illi, ut est principium motivum animalis, qui quidem actus in animalibus diversis separantur. In quibusdam enim animalibus invenitur appetitus quantum ad actum appetitus, inquantum est appetitus, in quibus non invenitur quantum ad actum qui est causare motum suo imperio, et per consequens, non est in eis appetitus, ut habet rationem virtutis motivae, ut patet in animalibus, quae non moventur motu progressivo. Hanc responsionem videtur tangere Commentator, II *de Anima comm. 27.* ubi ait quod Aristoteles per desiderium, appetitum ad cibum intendit, et ideo separavit ipsum a movente in loco, et posuit ipsum genus per se, cum ista virtus inveniatur in animalibus, quae non moventur.

CAPUT LXXXIII.

RATIONES QUIBUS PROBARI VIDETUR ANIMAM HUMANAM NON INCIPERE CUM CORPORE, SED FUISSE AB ÆTERNO.

Postquam determinavit S. Thomas de duratione animae postquam est unita corpori, consequenter determinat de ejus duratione, quantum ad sui productionem.

Circa hoc autem *tria* facit. *Primo* enim adducit argumenta probantia ipsam semper fuisse, et non habuisse principium suae durationis. *Secundo*, ostendit ipsam non fuisse ante corpus. *Tertio*, argumenta in oppositum, solvit, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, ponit *quatuor rationes*, propter quas ponentes animas humanas in sui multitudine esse immortales (ut Platonici) dixerunt ipsam ab aeterno esse, et vicissitudine quadam uniri corporibus, et ab ipsis absolvi, id quod etiam Manichaei sunt secuti, (*Aug. lib. VI de haeres. cap. 46*) ponentes vero ipsas esse immortales secundum aliquid unum, illud unum dixerunt esse ab aeterno, sive sit intellectus agens, ut posuit Alexander, sive intellectus possibilis, ut Averrois voluit, et videntur quaedam Aristotelis verba sonare, dum dicit, ipsum esse perpetuum (*III de anima text. comm. 29*) Quidam vero, ut Origines (*Lib. I. Periarch. cap. 7. et seq.*) posuerunt ipsas ante mundum visibilem creatas esse, et tamen eas de novo corporibus alligari, non tamen aeternas esse.

Prima ratio est, quia quod nunquam desinet esse, numquam incepit esse, anima autem humana numquam desinet esse.

Secunda, quia ex incorruptibilitate veritatis intelligibilis, ostenditur anima esse incorruptibilis, ideo etiam ex ejus aeternitate potest animae aeternitas probari.

Tertia est, quia universo plures partes principales deessent, et plurimae ei quotidie adderentur, et sic universum esset imperfectum.

Quarta, quia dicitur Gen. II, 2, quod, *die septimo complevit Deus opus suum, quod fecerat, et requievit ab omni opere, quod patrarat.*

Quantum ad secundum. Cum in superioribus ostensum sit, non esse unum intellectum possibilem, aut agentem omnium, ostendit

S. Thomas animas ante corpora, sive ab aeterno, sive a mundi constitutione non extitisse.

Et **arguit primo** sic. Anima est actus corporis. Ergo non praecedit ipsum duratione. — Probatur *consequentia* quia in uno et eodem, actus est posterior potentia duratione.

Ad hanc rationem posset dici, quod utique probat corpus praecedere duratione animae unionem ad corpus, non autem, praecedere simpliciter. — Sed ista responsio non satisfacit argumento, quia in uno et eodem dicitur actus esse posterior potentia, iam aliqualiter praeparata ad actum, eo quod actus sit terminus generationis; terminum autem generationis et motus, oportet esse posteriorem duratione, et ipso motu, et potentia quae praeparatur ad actum. Et sic oportet, non solum ipsum posterius uniri materiae, sed etiam posterius esse.

Dicetur adhuc fortassis, quod vera sunt haec de actu per generationem, aut motum producto, non autem de actu non producto per generationem, sed per creationem, quo modo dicunt sectatores Origenis, et Platonis, animas productas esse: — *Sed contra*, quia si forma, quae est per creationem, non est posterior potentia et generatione, ad compositum ordinata, tunc generatio hominis non esset naturalis, licet enim homo generaret corpus, tamen nullo modo operaretur ad esse illius actus quo homo est homo, neque inquam, principaliter producendo ipsam, nec disponendo materiam, in qua esse accipiat, quia iam habet esse: hoc autem est maximum inconveniens. Ergo etc.

Secundo arg. Prius attribuitur unicuique quod est secundum naturam, quam quod convenit ei praeter naturam. Ergo animae prius convenit esse unita corpori, quam esse a corpore separatam. Ergo etc. — Patet *antecedens*; quia illud convenit rei per accidens hoc vero convenit per se. — *Consequentia* vero probatur: quia unicuique formae est naturale propriae materiae uniri, alioquin constitutum ex illis esset praeter naturam.

Tertio arg. Anima separata a suo toto, est imperfecta. Ergo non convenit naturali ordini, quod prius fuerit producta a corpore separata. — Probatur *antecedens*; quia omnis pars a suo toto separata, est imperfecta, anima autem est pars speciei humanae, ut eius forma. — *Consequentia* etiam probatur; quia perfectum est prius imperfecto in rerum naturalium ordine.

Adverte, quod licet secundum ordinem generationis, imperfectum sit prius perfecto, absolute tamen, perfectum est prius imperfecto, tanquam educens ipsum ad perfectionem. Ideo inquit S. Thomas, quod in rerum naturalium ordine perfectum est prius imperfecto, quia videlicet, ordo naturae, absolute est ordo perfectionis, in quo perfectum praecedit imperfectum.

Quarto arg. Illo dato, quaeritur: an animae sint unitae corporibus violenter, an per naturam. — Non violenter: Tum, quia talis

unio esset praeter naturam: et sic homo, qui ex utroque componitur, esset ens innaturale. Tum, quia in substantiis immaterialibus, nihil invenitur violentum, aut contra naturam, cum sint altioris ordinis, quam corpora coelestia, in quibus nihil invenitur contra naturam. — Non etiam secundum, propter *duo*. *Primo*, quia tunc per violentiam essent aliquo tempore separatae, quod est inconveniens, Tum, quia in spiritualibus nihil est violentum. Tum, quia violentum non potest esse prius eo, quod est secundum naturam, cum sit per accidens. — Probatur *consequentia*; quia si naturaliter uniuntur: ergo appetierunt in sui creatione uniri: ergo quod non fuerint a principio unitae, fuit ex aliquo impedimento, quia appetitus naturalis statim prodit in actum, nisi sit aliquod impedimentum, omne autem impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. *Secundo*, quia unio animae ad corpus, non fit propter appetitum animae, sed propter appetitum corporis, quia materiae est appetere formam, cum unumquodque appetat suam perfectionem: non autem e converso.

Dicetur forte *primo*, quod animae, et uniri corpori, et esse separatam, est naturale pro diversis temporibus. — Sed quod hoc sit impossibile, probatur: 1°) Tum quia esset accidens animae uniri corpori, et sic homo esset ens per accidens. — Patet *sequela*: quia ea quae naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia, sicut iuventus, et senectus: 2°) Tum, quia substantiae intellectuales non subduntur coelestibus motibus, cum excedant totum ordinem corporis, omne autem cui accidit alteritas aliqua, secundum diversitatem temporum, est subiectum coelesti motui.

Dicetur fortassis *secundo*, quod neque per materiam, neque per violentiam corporibus uniuntur, sed propria voluntate. — Sed contra hoc arguitur: 1°) Tum, quia hoc non posset esse, nisi deciperentur, cum sit anima altioris status separata, quam unita, maxime secundum Platonicos, ponentes ipsam ex unione corporis pati oblivionem, et a contemplatione veritatis retardari, nullus enim vellet in pejorem statum venire, nisi deceptus, quod utique animae convenire non potest, cum nulla in ipsa sit deceptionis causa, maxime secundum ipsos ponentes eam, scientiam omnium habere, et non esse in ipsa passiones, quibus in particulari eligibili possit iudicium perverti: 2°) Tum, quia generatio hominis esset a casu, cum secundum hanc responsionem procedat a voluntate patris generantis, et a voluntate animae uniri volentis, non habentibus inter se ordinem: effectus autem ex concursu duarum voluntatum ad invicem non ordinatarum procedens fit effectus casualis.

Dicetur forte *tertio*, quod ex divina ordinatione anima unitur corpori, non autem modis dictis. — Sed nec hoc videtur conveniens, si animae fuerunt ante corpora creatae: 1°) Tum, quia non pertinet ad ordinationem divinae bonitatis res ad inferiorem statum

reducere: reducerentur autem per hoc, quia si creavit eas Deus separatas, hic modus essendi esset convenientior naturis earum, cum fecerit Deus omnia valde bona. Gen. 1, 31: — 2°) Tum, quia cum detrimento ipsarum Deus corpora nobilitasset: non pertinet autem ad ordinem divinae sapientiae, cum superiorum detrimento infima nobilitare.

Si dicatur (ut Origenes dixit) quod ordinatione quidem divina corporibus sunt unitae, sed in earum poenam, quia ante corpora peccaverunt, et ideo pro quantitate peccati, corporibus nobilioribus, vel minus nobilibus sunt unitae. — Hoc stare non potest: 1°) Tum, quia esse hominem, non esset bonum, secundum naturam, cum tamen post hominis creationem dicatur Gen. 1, 31. *Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona:* Patet *sequela*; quia poena bono naturae adversatur: et sic si unio animae, et corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae: 2°) Tum, quia casuale fuisset, quod homo fieret: ex malo enim non provenit bonum, nisi per accidens. 3°) Tum, quia post conceptionem Iacob, et Esau (ut patet Gen. XXV, 23), dictum est de ipsis, ut habetur Roman. IX, 11, 12, quod *cum nondum nati essent, aut aliquid boni, vel mali egissent, dictum est, quod maior serviret minori*; ex quo habetur, quod ante unionem ad corpora, animae eorum non peccaverunt.

Contra hanc Origenis opinionem, plura etiam in hoc Secundo Libro, Capite 44, sunt inducta.

« *Utrum anima intellectiva perficiatur in unione ad corpus, et quomodo separari a corpore, et permanere a corpore separatam, est animae naturale. Et an anima sit subiecta coelesti motui.* »

Sed multa, contra *quartam rationem* immediate adductam, insurgunt **dubia.**

(1^m Dubium). Circa *secundam* enim *rationem,* qua arguitur, animam separatam non naturaliter appetere uniri materiae, quia est forma corporis, materiae autem est appetere formam, et non e converso; **dubitatur** propter *duo.*

Primo, per propositionem ibidem assumptam: *Unumquodque appetit suam perfectionem*: sed uniri corpori, est perfectio animae, cum separata a corpore sit a suo toto separata, et imperfecta, ut dicitur in tertia ratione principali: unita autem corpori sit in suo toto: ergo anima appetit naturaliter uniri corpori, et non tantum corpus appetit uniri animae.

Secundo, quia materia est propter formam, non autem e converso: ergo materia requiritur propter inclinationem, et naturam formae, non autem forma propter inclinationem materiae.

Confirmatur, quia S. Thomas. *Prima p. q. 89 art. 1*, tenet, quod anima unitur corpori propter melius ipsius animae.

(2^m **Dubium**). Circa rationes quoque, contra *primam responsionem*, **dubitatur**.

Videntur enim concludere, etiam contra ponentes animam remanere post corpus, si efficaces sunt contra Origenem, ponentem ipsam unionem ad corpus praecedere. Arguetur enim similiter, quod non est naturale animae remanere post corpus; quod tamen est falsum, cum corruptio hominis sit naturalis, et per consequens separatio animae a corpore. Arguetur enim sic: Ea quae naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia: si igitur uniri corpori, et remanere separatam a corpore, est naturale animae: uniri corpori erit accidens animae: hoc autem est falsum: ergo non erit naturale animae remanere post corpus.

Similiter sequetur (ut ibi in *secunda ratione* arguebatur): Animam subiectam esse coelesti motui, propter illam alternationem unionis in principio, et separationis post mortem.

(3^m **Dubium**) Circa *secundam rationem*, contra *secundam responsionem*, **dubitatur**, quia sicut ex eo quod voluntarie anima unitur corpori, sequitur unionem animae et corporis casualem esse propter concursum voluntatum non ordinatarum ad invicem, ita secundum positionem nostram, qua ponimus animam creari, et dum creatur, simul uniri corpori, idem sequi videtur. Nam Deus voluntarie animam creat, et voluntarie unit corpori: et voluntas Dei cum voluntate hominis generantis, non videtur aliquem habere ordinem necessarium, ut scilicet cum homo vult generare, de necessitate Deus animam creet, infundatque corpori ex voluntate hominis generato. Ergo etc.

Ad evidentiam *primi dubii*, duo sunt attendenda. — *Primum* est, quod ponentes animas ante corpora creatas esse, dixerunt eas esse naturas completas, et perfectas, et quod corpus adveniret eis per accidens, veluti carceri ipsarum, hoc enim recitat S. Thomas *de Pot. quaest. 3, art. 10*: et *de Anima, art. 2. ad 14.* — *Secundum* est, quod animam perfici in unione ad corpus, dupliciter intelligi potest. *Uno modo*, quod ipsum corpus secundum se sumptum, sit animae unitae perfectio quaedam. *Alio modo*, quod ex unione animae ad corpus, anima accipiat quandam perfectionem, quam separata non habet. — Et similiter animam naturaliter inclinari ad unionem cum corpore, potest *dupliciter* intelligi, *aut* quia inclinatur ad ipsum corpus secundum se, *aut* quia inclinatur ad aliquid, quod ex unione ad corpus consequitur. Si *primo modo* accipiatur, sic non est verum, quod anima perficiatur in unione ad corpus. Comparatur enim corpus ad animam, sicut materia ad formam: materia autem, secundum se, non est perfectio formae, sed e contrario, forma est secundum se perfectio materiae: unde nec ad ipsum corpus propter se ipsum inclinatur, Si autem accipiatur *secundo modo*, aliter dicendum est si ponamus animam secundum se esse naturam completam in specie, et aliter, si ponamus ipsam secundum se non habere complementum

speciei, sed esse partem essentialem naturae humanae. Nam si sit natura completa, per unionem ad corpus anima perfectionem essentialem, aut naturalem non recipit, quia omnis perfectio naturalis sibi secundum seipsam convenit, sicut et omni naturae specificae omnis eius naturalis perfectio convenit secundum se, non autem per aliquid extrinsecum. Si autem sit natura imperfecta, quae sit pars speciei humanae, sic dicere oportet ipsam accipere aliquam ex unione ad corpus perfectionem, quia ex eo quod unitur corpori, accipit complementum suae speciei, dum est actualiter pars naturae humanae, quod sibi a corpore separatae non convenit.

Unde falsum est, quod inquit Scotus in Quarto Sent. *distinct. 45, quaest. 2*, animam uniri corpori, non propter bonum proprium aut materiae, sed tantum propter bonum compositi. Forma enim subsistens non dependensque a materia, non convenienter poneretur uniri materiae, nisi ex tali unione aliquod bonum proprium consequeretur.

Ad 1^m^ dubium ergo dicitur, quod ratio sancti Thomae, est ad hominem: supponit enim secundum positionem adversariorum animam esse quid completum in specie, et secundum veritatem ipsam esse corporis formam, ut superius est probatum (Cap. 47), ex quibus arguitur ipsam non appetere naturaliter unionem ad corpus.

Arguitur enim sic: Si anima naturaliter appetit uniri corpori, hoc non potest esse, quia ex unione ad corpus aliquam perfectionem naturalem accipiat, quam naturaliter appetat, quia secundum ipsos, anima est natura completa in specie, secundum se: erit ergo, quia appetit ipsum corpus, secundum se, tanquam videlicet ipsum sit eius perfectio, sed hoc esse non potest, quia forma non appetit materiam secundum se, sed magis e contra, materia appetit formam, cum forma sit perfectio materiae, non autem materia formae: ergo unio ista non fiet per naturalem animae appetitum, sed per appetitum corporis appetentis animam, tanquam suam perfectionem.

Unde *prima obiectio* adducta, procedit secundam veram positionem, qua tenemus animam esse in se incompletam, et verum concludit; secundum autem illorum positionem, contra quos arguit sanctus Thomas, non concludit, quia non potest salvari secundum illos, quod uniri corpori sit animae perfectio, ut patuit.

Ad secundam similiter dicitur; quod si ponatur forma non esse completa in specie secundum se, ut nos secundum veritatem ponimus, materia erit propter formam, et propter inclinationem formae. Ideo enim materia est talis, quia forma inclinatur ad talem speciem requirentem talem materiam, et sic inclinatur ad unionem cum tali materia, non propter ipsam materiam, sed ut sic suae speciei complementum accipiat. Et sic ratio verum concludit. Sed si ponatur forma esse completa in specie, ut illi posuerunt, non est verum, quod materia sit propter formam, sed e contrario, forma est propter materiam, quia scilicet materia ad sui perfectionem talem formam requirit,

et forma unitur materiae ad ipsam perficiendam, et nobilitandam; et sic sequitur, quod non uniatur forma materiae propter naturalem appetitum ipsius formae, ut dicebat responsio.

Ad confirmationem similiter dicitur, quod illud dicit Sanctus Thomas, secundum veram de anima positionem, quia ponimus animam secundum se esse imperfectam, et per unionem ad corpus accipere complementum suae perfectionis: non autem dicit illud secundum opinionem ponentium animam separatam esse completam in specie, ex cuius suppositione argumentatus est, non posse animam uniri corpori ex ipsius animae naturali inclinatione, ut est ostensum.

Dicitur ergo, *ad principale dubium*, quod non inquit S. Thomas animam naturaliter non appetere unionem ad corpus, quia sit forma corporis, tanquam verum sit ipsam non appetere unionem, immo (ut est adductum) ipse oppositum tenet; sed arguit, quod illud non potest esse, si ponatur esse talis forma, quae secundum se sit completa in specie, ut illi volebant, contra quos argumentatur.

Ad evidentiam *secundi dubii duo* sunt notanda.

Primum est, quod anima, et est forma dans esse materiae, in quo convenit cum omni forma: et est forma rei corruptibilis, scilicet hominis, in quo cum aliis formis rerum corruptibilium convenit: et est forma immaterialis, et incorruptibilis, in quo substantiis separatis assimilatur. Ideo *tripliciter* possumus dicere aliquid esse naturale animae: *aut* videlicet, inquantum est forma dans esse materiae, *aut* inquantum est forma rei corruptibilis, *aut* inquantum est forma immaterialis et incorruptibilis.

Secundum est, quod in separatione animae intellectivae a corpore, duo sunt, scilicet ipsa separatio a corpore, et permanentia ipsius animae post talem separationem: ideo de utroque horum, quomodo sit animae naturale, aut innaturale, videndum est.

Si ergo consideretur anima, inquantum secundum essentiam suam est forma absolute, sic uniri corpori in principio sui esse, est sibi naturale, sicut et omni alii formae: naturale est enim omni formae accipere esse in suo susceptivo. Propter quod inquit Philosophus in XII. Metaph. (*text. comm. 16.*) quod formae non sunt ante materias; separari autem a corpore, est sibi contra naturam, quia est contra naturalem inclinationem formae separari a materia, cum ex tali separatione sequatur corruptio, quae est contra naturalem inclinationem formae. Cum enim forma sit principium essendi, corruptio quae est via ad non esse, opponitur ei, ut inquit Sanctus Thomas *de Malo*, *quaest.* 5. *artic.* 5. Unde et Philosophus II *de Coelo* (*text. comm. 37.*) inquit, quod corruptio, senium, et omnis defectus sunt contra naturam particularem huius rei determinatae per formam. Remanere vero post separationem a corpore, et post corruptionem corporis, accidit sibi inquantum est forma, unde nec

est sibi naturale, nec contra naturam, sed accidentale, sicut esse risibile accidit animali.

Si autem consideretur, ut est forma rei, et naturae corruptibilis, sic etiam uniri corpori in principio sui esse, est sibi naturale, quia corruptibilitas naturae materialis non tollit naturalem inclinationem suae formae, inquantum est forma: naturalis autem inclinatio formae, ut diximus, est ad unionem cum suo susceptivo, et cum suo toto in principio sui esse, cum ibi sua perfectio consistat. Separari autem a corpore, est sibi contra naturam, quantumcumque homo sit naturaliter corruptibilis, corruptibilitas tamen non convenit sibi ratione formae, sicut nec aliis rebus, sed tantum ratione materiae, quae ex contrariis est composita. Nam cum forma quaelibet, rei etiam corruptibilis, inclinetur naturaliter ad unionem cum tali materia, ad quam sequitur corruptibilitas, oppositum, scilicet separatio a materia, est sibi contra naturam, ipsa sola natura formae considerata, sicut quia gravi, esse in loco deorsum, est secundum naturalem inclinationem, ideo removeri a loco deorsum, est sibi contra naturam et violentum: quia tamen est forma naturae corruptibilis, non repugnat sibi per aliquod agens violenter separari. Quod non convenit formae rei incorruptibilis, illa enim non solum naturaliter unitur materiae, sed repugnat etiam sibi per aliquod agens creatum per violentiam separari. Sed manere et perseverare in suo esse post separationem, non autem in ipsa separatione interire, nec est sibi ut sic naturale, neque contra naturam, sed accidit sibi ex alia sui conditione: non est enim ex inclinatione, aut contra inclinationem formae rei corruptibilis, ut sic, perseverare in suo esse post separationem sui a materia.

Si tertio modo consideretur, inquantum scilicet, est forma immaterialis et incorruptibilis, sic etiam naturale est sibi in principio sui uniri corpori, et separari a corpore est sibi contra naturam ; quia immaterialitas et incorruptibilitas non tollit id quod est naturale, aut repugnans formae, inquantum est forma, ab eo quod essentialiter est forma: et ideo cum anima sit essentialiter forma incorruptibilis, et immaterialis, incorruptibilitas non tollit ab ipsa id quod est naturale, aut repugnans formae absolute, sicut homini, inquantum animal rationale, convenit omne, quod est essentiale animali absolute, et repugnat quidquid animali repugnat, quia rationalitas non tollit rationem animalis, licet illam specificet: quia enim esse sensibile est essentiale animali, esse vero insensibile repugnat animali, ideo et animali rationali convenit sensibile, insensibile vero repugnat.

Cum ergo formae, ut est forma, naturale sit uniri materiae, et contra naturalem eius inclinationem sit ab ea separari, et animae, inquantum est forma immaterialis, et incorruptibilis, naturale erit uniri corpori, contra naturam vero, ab ipso separari. Perseverare autem in suo esse post corporis corruptionem, est sibi natu-

rale: sicut enim, quia anima est essentialiter forma, quod est naturale formae, ut forma est, sibi naturaliter convenit; ita quia est essentialiter incorruptibilis, sibi convenit naturaliter, quod est incorruptibili substantiae naturale. Hoc autem naturale est incorruptibili, inquantum est incorruptibile, ut non corrumpatur ad corruptionem eius, in quo est, sed post eius corruptionem maneat in suo esse. Ideo animae inquantum incorruptibilis est, naturaliter convenit perseverare in suo esse, dum separatur a corpore, sicut formae dependenti a materia naturale est in ipsa separatione deficere, inquantum est forma a materia secundum esse dependens, licet separari a materia sibi repugnet, inquantum est forma.

Sed licet sit naturale animae, supposito quod a corpore separetur, remanere a corpore separatam: absolute tamen loquendo habere esse separatum a corpore, est contra naturam animae, quia esse unitam corpori est sibi naturale. Nam si aliquid sit alicui formae naturale, tanquam eius naturalem consequens appetitum, oppositum erit contra eius naturam et inclinationem: sicut quia esse in loco deorsum, est secundum naturalem inclinationem gravis, ideo esse extra illum locum, est sibi contra naturam.

Nec est verum, quod dicitur a quibusdam, quoniam esse separatum convenit animae, secundum propriam naturam consideratae, tantum praeter naturam, non autem, contra naturam. Nam praeter naturam propriam alicuius dicitur, quod neque est secundum naturae inclinationem, neque eius naturali inclinationi repugnat: constat autem, quod esse separatum a corpore, est contra naturalem animae inclinationem, cum ipsa naturaliter inclinetur ad esse unitam: ideo sibi non tantum praeter naturam convenit, sed etiam contra naturam.

Ad 2m dubium ergo dicitur, quod ratio S. Thomae non est contra ponentes animam remanere post corpus, quia non ponunt animam habere esse separatum a corpore naturaliter, ut dicit responsio, quae ibidem impugnatur, quasi illud sibi secundum naturalem eius inclinationem absolute conveniat; immo dicunt illud animae contra naturam convenire, sicut gravi contra naturam convenit esse extra locum deorsum.

Cum autem probatur, quod conveniat sibi secundum naturam, quia corruptio hominis est naturalis: *negatur consequentia*; quia corruptio hominis non est naturalis propter naturalem appetitum animae ad esse separatum, sed propter conditionem materiae, ut inquit S. Thomas, loco praeallegato, et *Prima 2. quaest. 85, art. 5.*

Attendendum autem, quod illa ratio S. Thomae non solum est contra ponentes animam habere esse naturaliter ante corpus, et postmodum naturaliter uniri corpori, sed etiam contra Avicennam et eius sequaces, dicentes, quod et uniri corpori, et esse separatum a corpore, successive naturaliter convenit animae: dicunt enim quod esse in corpore, naturale sibi est in principio, in fine vero

naturale sibi est esse separatum, sicut duplex est modus naturalis vivendi hominis, scilicet in utero in principio, deinde extra uterum. Per hanc enim rationem S. Thomae patet, quod uterque modus essendi successive non potest homini naturalis esse. Accipit enim tanquam universaliter verum, quod ea quae naturaliter variantur circa subiectum, manens scilicet idem secundum substantiam, sunt accidentia, et sic sequetur, quod anima accidentaliter corpori uniatur; ex positione autem Avicennae habetur, quod esse unitum corpori, et esse ab ea separatum, naturaliter variantur circa animam.

Sed circa hanc determinationem occurrit *dubium*. Nam S. Thomas superius, ubi probat, quod animae non sunt unitae corporibus per violentiam, assumit hanc propositionem; quod in substantiis intellectualibus nihil invenitur violentum, neque contra naturam; cum ergo anima intellectiva sit immaterialis, sequitur, quod esse extra corpus, non sit sibi contra naturam.

Confirmatur, quia sanctus Thomas de hac separatione, *Prima par.* loquens, *quaest 89. arti. 1,* inquit, quod esse separatum a corpore, est animae praeter rationem suae naturae: non autem inquit quod sit contra naturam.

Confirmatur secundo, quia ibidem eodem modo attribuit animae esse separatam a corpore, et intelligere sine phantasmate: sed intelligere sine phantasmate dicit inesse illi praeter naturam, et manifestum est, quod sibi non convenit contra naturam. Ergo etc.

Respondetur *ad argumentum principale*, quod loquitur S. Thomas de substantiis immaterialibus, quae sunt completae in specie, quomodo dicebant Platonici animas esse substantias immateriales. In talibus enim nihil est contra naturam: anima autem non est quid completum in specie, sed est pars speciei humanae: neque est simpliciter superioris ordinis, quam corpora coelestia, cum sit pars naturae materialis et corruptibilis, et ideo in ipsa potest inveniri aliquid contra naturam.

Ad *primam confirmationem* dicitur, quod S. Thomas praeter naturam accipit, quandoque ut idem est, quod contra naturam, quod patet ex *tribus*.

Primo, quia hic in quarta ratione facit hanc consequentiam: Omne violentum est contra naturam. Si igitur unio animae ad corpus est violenta, ipsa est praeter naturam: patet enim quod pro eodem accipit contra naturam, quod posuit in antecedente, et praeter naturam, quod posuit in consequente.

Secundo, quia cum hic in secunda ratione principali velit, esse separatum convenire animae praeter naturam, inferius in Quarto Libro, cap. 79. in prima ratione naturali ait, quod contra naturam animae est sine corpore esse. Idem habetur *Prima par. quaest. 118 artic. 3.*

Tertio, quia in *Prima parte*, ubi allegatur, eodem modo vult

convenire animae separatam esse a corpore, quo levi praeter naturam convenit esse extra proprium locum: constat autem, quod sic est praeter naturam levi esse extra proprium locum, quod est contra naturam ejus, hoc est, contra ejus naturalem inclinationem. Ergo etc.

Ad *secundam confirmationem* eodem modo dicitur, scilicet, quod praeter naturam accipit, ut idem est quod contra naturam.

Cum autem *dicitur*, quod constat intelligere absque phantasmate non convenire animae contra naturam. — *Respondetur,* quod accipiendo contra naturam, ut idem est, quod contra naturalem inclinationem propriae naturae, non autem, ut idem est, quod repugnans essentiae, et quidditati. quo modo irrationale esse, contra naturam hominis est; intelligere absque phantasmate, est contra naturam animae absolute consideratam, quia ut inquit ibidem S. Thomas, modus intelligendi per conversionem ad phantasmata, est animae naturalis, sicut et uniri corpori, et per consequens oppositus modus intelligendi, erit contra naturalem animae inclinationem iuxta ea, quae superius dicta sunt. Dico tamen, quod supposita disiunctione animae a corpore, et supposito, quod anima habeat esse a corpore separata, ille modus intelligendi est sibi naturalis; sicut dictum est supra, quod supposita disiunctione animae a corpore, naturale est sibi non corrumpi in tali separatione, sed retinere proprium esse, etiam a corpore separatam, ita quod modus, qui est contra naturam animae absolute consideratae, est sibi naturalis, ut stat sub esse a corpore separato. Et sic intelligendum est, quod inquit S. Thomas *Prima par.* ubi supra, *ad 3.* scilicet, cognitionem anime separatae per species, ex influentia divini luminis participatas, esse naturale.

Ad rationem, *contra secundam rationem* adversus eandem responsionem dicitur, quod substantia immaterialis completa in specie, ut dicebant illi animam esse substantiam immaterialem, non est subiecta coelesti motui, quia omnino excedit totum ordinem temporis: sed substantia spiritualis, quae est pars speciei, ut nos de anima intellectiva dicimus, est subiecta motui, quantum ad eius esse non simpliciter, sed ut variabiliter coniungitur corpori, quia ut sic, non est supra totum ordinem corporum, sed pertinet aliquo modo ad ordinem generabilium, et corruptibilium, inquantum est pars rei generabilis et corruptibilis. Ideo ratio S. Thomae concludit contra Platonicos et Origenistas, non autem contra ponentes animam esse partem hominis, et post eius mortem remanere.

Ad tertium dubium dicitur, quod illud inconveniens non sequitur secundum positionem nostram, quia voluntas divina habet cum voluntate hominis generantis ordinem quendam secundum divinam dispositionem. Sicut enim Deus ordinavit agentia inferiora ad introducendam formam in materiam dispositam non im-

peditam, ita disposuit se creaturum animam intellectivam, quandocunque per hominem generantem fuerit materia disposita ad susceptionem talis formae; voluntas autem hominis generantis ex positione illorum nullum ordinem habet cum voluntate animae separatae: ideo ad illorum positionem sequitur tale inconveniens, scilicet, quod unio animae et corporis sit casualis: non autem ad nostram positionem.

Adverte autem in responsionibus ad hoc quartum argumentum quod contra quasdam arguendo, dicit illas stare non posse, quia illas simpliciter ipse putabat impossibiles. Contra autem tertiam instando, illam non convenientem videri ait, quia non est apud ipsum impossibile animas esse a Deo ante corpora creatas, licet illud pro inconvenienti habeat.

Quinto principaliter arguitur. Aut anima indiget sensibus, aut non: Si indiget, ut manifeste videtur, tum, quia qui caret uno sensu, non habet scientiam de sensibilibus illius sensus, tum, quia non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivae, et intellectivae cognitionis, cuius contrarium experimur, cum ex sensibus fiant memoriae, ex memoriis fiant experimenta, ex quibus comprehenduntur universalia principia scientiae et artis: Ergo non fuit instituta absque corporeis organis, quia sensus non operantur absque corporeis organis, natura autem nulli deficit in necessarijs ad propriam operationem explendam. Si autem non indiget sensibus: Ergo ante quam corpori uniretur, omnium scientiarum veritates per seipsam intelligebat. Ergo dum corpori unitur, cum inveniatur ignorans, oblivionem praehabitae scientiae patitur, et consequenter, addiscere non est aliud, quam reminisci. Ergo unio animae et corporis praestat intelligentiae animae impedimentum. Sed haec omnia sunt inconvenientia: Ergo, etc.

Inconvenientia et incongruitas omnium istorum probatur. — Et *primo*, incongruentia *ultimi consequentis*, quia cum natura nulli rei aliquid adiungat, per quod sua operatio impediatur, non esset unio animae et corporis naturalis, et per consequens neque homo. — *Secundi consequentis* absurditas probatur:

Quoad *primam* quidem *partem*, quia anima unitur corpori, ut perveniat ad veritatis contemplationem, et per consequens per talem unionem, habitam scientiam non perdit, sed magis unitur, ut scientiam acquirat. — Patet assumptum: quia hoc est finis hominis constituti per talem unionem, cum per omnes proprias ordinatas operationes et rectas, nitatur ad contemplationem veritatis pervenire: nam actiones virtutum activarum sunt praeparationes, et dispositiones ad virtutes contemplativas.

Quoad *secundam* vero *partem*, quia interrogatus, scilicet absolute aliquis scientiarum ignarus, de iis quae ad scientias pertinent, non respondebit, nisi de universalibus principiis ab omnibus

naturaliter, et eodem modo cognitis; interrogatus autem ordinate, respondebit veritatem de iis quae sunt propinqua principiis habito respectu ad principia, et sic deinceps quousque veritatem primorum principiorum ad ea, de quibus interrogatur, potest applicare. Ergo signum est, quod per principia prima in ipso causatur cognitio de novo, non autem prius habitae reminiscitur.

Adverte: Fundamentum huius rationis esse, quod si is qui interrogatur (ut volebat Plato,) non acquirit scientiam ex primis principiis, sed reducitur in memoriam eorum quæ prius fuerat oblitus, ita responderet veritatem de conclusionibus inordinate interrogatus, sicut de primorum principiorum naturaliter cognitorum veritate respondet ; ita enim anima antequam uniretur corpori, habebat notitiam conclusionum, sicut principiorum primorum, secundum Platonis positionem ; nunc autem videmus, quod de primis principijs naturaliter notis veritatem respondet, non autem de alijs, nisi ordinate interrogatus secundum ordinem syllogisticum, et secundum quod ipsa principia illis de quibus interrogatur applicare potest. Ergo signum est, quod non de omnibus naturalem cognitionem habet sicut de primis principiis, sed eam ex deductione ab illis in seipso causat, ipsum eo qui interrogat excitante : et sic nostrum addiscere non est solum reminisci.

Contra autem *primum consequens*, scilicet, quod anima antequam uniretur corpori, omnium scientiarum veritates per seipsam intelligebat ; **arguitur tripliciter.**

Primo : Non est eadem scientia, idest cognitio de conclusionibus apud omnes, sed solum de primis principiis; ergo cognitio conclusionum non est naturalis nobis, sed tantum primorum principiorum ; ergo scientia conclusionum non est in nobis nisi ex principiis acquisita. — Probatur *prima consequentia ;* quia quæ sunt naturalia, sunt eadem apud omnes. — *Secunda* etiam probatur ; quia quod non est naturale nobis, acquiritur per id quod est naturale, sicut artificialia per manus instituimus.

Secundo : Intellectus habet unum naturale obiectum per se et naturaliter cognitum, quod est ens : ergo sola prima principia naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: — Probatur *antecedens* quoad *primam partem* quidem ; quia unius virtutis est unum obiectum naturaliter. — Quoad *secundam* vero *partem*, quia sub ente comprehenduntur omnia ab intellectu cognita. — *Consequentia* autem probatur : Tum ratione, quia in cognitione qua intellectus cognoscit ens, et ea quæ sunt per se entis, inquantum hujusmodi, fundatur primorum principiorum notitia, ut esse simul affirmare et negare, et huiusmodi. Tum exemplo coloris per quem cognoscit visus omnia visibilia.

Advertendum, quod non pro eodem accipit S. Thomas obiectum naturale intellectus, et obiectum proportionatum et connatu-

rale ipsius, quia (ut ipse alibi dicit) non ens, sed quidditas rei materialis est tale obiectum intellectus. Sed obiectum naturale vocat obiectum adaequatum in quod naturaliter intellectus inclinatur, ut patet ex ipsius explanatione : inquit enim, quod tale obiectum est id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores qui sunt per se visibiles: constat autem quod ista est ratio obiecti adaequati.

Advertendum secundo, quod potentia habens aliquid pro obiecto adaequato in illud obiectum dumtaxat naturaliter fertur: in ea autem quae sunt sub ipso contenta secundum proprias earum rationes, non fertur naturaliter, sed tantum inquantum salvatur in ipsis ratio obiecti adaequati, et per ipsum obiectum adaequatum in illa fertur; sicut visus naturaliter fertur in colorem non autem naturaliter fertur in albedinem inquantum albedo est, sed inquantum est color. Propter hoc, ex eo quod intellectus naturaliter cognoscit ens tantum, tanquam suum obiectum adaequatum et naturale, et ea quae sunt per se entis inquantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, concludit, quod sola principia prima naturaliter cognoscuntur, sicut scilicet solum ens naturaliter cognoscitur: conclusiones autem ut sunt tales, non naturaliter cognoscuntur, sed per ipsa prima principia, quemadmodum visus per colorem naturaliter cognitum, omnia visibilia, tam communia, quam per accidens cognoscit.

Tertio: Ipsorum primorum cognitio ex sensibilibus in nobis causatur; ergo nec ipsorum cognitio affuit animae ante corpus: ergo multominus aliorum cognitio: — Probatur *antecedens,* quia nisi aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere, totum esse maius sua parte, sicut nec caecus natus aliquid percipit de coloribus.

Attendendum, quod ea quae hic dicuntur de principiis, scilicet quod eorum cognitio causatur ex sensibilibus, non contradicunt superioribus, in quibus dictum est, eorum cognitionem esse naturalem; quia ut in praecedentibus declaravimus, habitus primorum principiorum non sic dicitur nobis naturalis esse, quasi sit animae congenitus, sed quia per argumentationem et deductionem ab ea non acquiritur, sed tantum lumine naturali intellectus agentis, suppositis sensibus a quibus terminorum cognitionem accipimus. Unde talia principia, et sunt nobis naturaliter nota, et ex sensibilibus eorum notitiam accipimus.

Sexto, principaliter arguitur. Si omnes animae praextiterunt corporibus, necesse est ut eadem anima vicissitudine temporum diversis corporibus uniatur, alioquin oporteret ponere infinitas animas in actu, tam secundum ponentes aeternitatem mundi, quam secundum ponentes generationem non aeternam

quidem, sed tamen posse durare naturaliter in infinitum. Hoc autem est impossibile. Ergo etc. — Probatur *falsitas*:

1°) Tum, quia oportet diversitatem numeralem animarum (non enim specie distinguuntur, sicut nec homines) secundum ordinem ad diversas materias sumere, eo modo quo supra est ostensum: differentia enim secundum numerum inest secundum principia materialia, et sic diversa corpora necesse est quod habeant diversas animas sibi unitas.

2°) Tum, quia anima unitur corpori ut forma, formas autem oportet esse corporibus proportionatas, cum se habeant ad invicem ut actus et potentia.

3°) Tum, quia etiam si ponatur non esse forma corporis, non potest negari quia sit motor: virtutem autem motoris oportet suo mobili esse proportionatam, et sic oportet secundum diversitatem mobilium corporum ab anima, esse diversitatem animarum.

4°) Tum quia rediret naturaliter idem numero per generationem, sive ponatur secundum Platonem, hominem esse animam corpore indutam; sive ponatur animam esse formam hominis, non autem hominem: illa enim sunt unum numero, quorum forma est una, cum unitas rei sequatur formam, sicut et esse, hoc autem est impossibile, quia in iis, quae generantur et corrumpuntur, non manet eadem substantia sicut manet in iis, quae secundum locum moventur.

Advertendum circa hoc *ultimum dictum*, quod S. Thomas vult assignare rationem, quare non potest redire idem numero per generationem, ex opposito eius, quod in motu locali invenitur, quia enim dum aliquod mobile moveri cessat, manet substantia mobilis, potest unum movens idem mobile multotiens movere: in generatione autem et corruptione non manet eadem substantia, ut eadem substantia prius corrumpatur, postmodum generetur, sicut unum mobile, nunc uno motu movetur, nunc alio, sed per corruptionem desinit esse rei substantia: ideo idem numero, quod prius corruptum est, non potest nova generatione produci. Non potest ergo idem, quod per corruptionem desiit esse, iterum per generationem produci, tamquam idem secundum substantiam sub utraque mutatione maneat.

Sed circa hanc rationem **multipliciter dubitatur.**

Primo, circa id quod dicitur, quoniam oporteret infinitas animas esse, si non ponatur animarum transmigratio, etiam non posita generatione aeterna a parte ante, sed tantum a parte post. Hoc enim non videtur verum: nam posita mundi aeternitate a parte ante, praecesserunt infinitae generationes et infiniti homines: ideo necesse est praecessisse infinitas animas, et sic oportet dari

infinitas animas in actu: sed posita generatione aeterna a parte post, finita autem a parte ante, non sequitur hoc, quia omnes generationes a prima usque ad hanc quae ultimo producta est, (oportet enim semper esse aliquam generationem ultimam) sunt finitae, et per consequens, numquam sunt animae actu infinitae, licet possit numerus earum in infinitum augeri, sicut incipiens numerare ab unitate, licet in infinitum procedere possit numerando, numquam tamen totus numerus ab ipso acceptus, erit infinitus.

Secundo dubitatur, circa rationem qua ex proportione motoris ad mobile, probatur non posse unam animam pluribus corporibus uniri: dicerent enim Platonici, quod non inconvenit unum motorem diversis mobilibus successive uniri, sicut unus homo diversa potest successive movere.

Tertio, circa ultimam rationem ad idem, dubitatur, cum dicitur quod illa sunt unum numero, quorum est forma una numero. Hoc enim non videtur sufficere, quia ad unitatem numeralem naturae materialis non sufficit unitas formae, sed requiritur etiam unitas materiae, cum ad esse ipsius non sufficiat forma, sed etiam materia requiratur. — Confirmatur etiam, quia S. Thomas *quodl. 11, q. 2, art. 2*: *et 4. Senten. dist. 44, quaest. 1, art. 1, quaestiuncula 1,* tenet, quod ad unitatem numeralem compositi requiritur unitas materiae et formae: Idem videtur velle superius in hac ratione, ubi dixit differentiam secundum numerum esse secundum principia materialia. Ergo etc.

Ad primum dubium dicitur, quod ponendo animas successive creari, ut nos ponimus, posita generatione infinita tantum a parte post, numquam sequitur esse animas actu infinitas, ut arguebatur; sed posito quod omnes animae simul fuerint creatæ, ut voluit Origenes, contra quem arguit S. Thomas, necesse est dicere ipsas esse actu infinitas, quia oportet ut simul sint actu tot animæ ante corpora productae, quod sunt generationes possibiles produci, naturaliter autem producibiles sunt infinitæ generationes successive, posita generatione infinita a parte post: ideo necesse est ut praexistant animæ actu infinitæ; et sic procedit ratio S. Thomae.

Ad secundum dicitur, quod loquitur S. Thomas de motore respectu sui mobilis proprii et adaequati: sic enim animam Sortis dicimus movere corpus Sortis, tanquam mobile proprium et adaequatum, quia non potest, dum corpus Sortis est induta (ut more Platonico loquamur), aliud corpus immediate movere, sed est ad illud movendum determinata. Loquendo ergo de nobili hoc modo, necesse est virtutem motoris esse suo mobili proportionatam, ut scilicet aliud mobile immediate movere non possit. Nam si aliud corpus posset immediate movere, iam corpus quod movet, non esset mobile suum proprium adaequatum: propter quod dicunt Philosophi, quod una intelligentia applicata uni orbi ad movendum, non potest alium orbem movere. — Quod autem dicitur, quoniam

nos diversa possumus successive movere, non est ad propositum, quia nullum illorum mobilium est nobis proprium, et adaequatum mobile.

Ad tertium *dupliciter* responderi potest.

Primo, quod licet ad unitatem numeralem in rebus materialibus requiratur unitas materiae, tamen formae unitas, est principalius quod requiritur, quia forma est illa quae dat esse, propter hoc ergo dixit S. Thomas, illa esse unum numero, quorum forma est una numero: quia licet ex sola unitate formae non dicatur aliquid simpliciter, et omnibus modis unum numero, quomodo loquitur S. Thomas in locis allegatis, dicitur tamen idem numero secundum quid, et quantum ad id quod est principale in tali unitate: et sic sequitur, si eadem anima diversis corporibus uniatur, quod redibit idem numero quantum ad principalem causam talis unitatis: quod est impossibile in iis, quae generantur et corrumptur: sicut enim per generationem non potest redire idem Sortes omnino, ita non potest redire quantum ad eandem numero formam.

Secundo respondetur, quod per illam propositionem non excluditur materia ab unitate numerali, sed includitur, cum forma non habeat unitatem numeralem nisi ex ordine ad materiam: sic enim si per generationem redit eadem numero forma, ut volunt Platonici, oportet, quod ad eandem materiam retineat ordinem sicut ad principium suae individuationis, et sic redibit idem numero simpliciter. Ex alia parte sequitur, quod non redeat idem numero, quia ponitur, formam ad eandem materiam non retinere ordinem, sed successive diversas materias informare: unde ex hac positione sequuntur contradictoria, scilicet, et quod redit idem numero simpliciter, quod est impossibile: et quod non redit idem numero simpliciter, et ideo ipsa est omnino impossibilis.

Ultimo confirmatur conclusio principalis, quia huic veritati concordat sententia fidei catholicae ut patet ex Psalmista dicente: *Qui finxit sigillatim corda eorum.* Psal. XXXII, 14. Et etiam ex Libro de Ecclesiasticis dogmatibus; « Animas hominum dicimus non esse ab initio inter caeteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origines finxit. »

« *Utrum positio Origenis quod animae fuerint ante corpora creatae, sit contra fidem* ».

Sed circa hoc quod ultimo dicitur, scilicet conclusionem in hoc capite probatam esse sententiae fidei Catholicae concordem, **dubium** occurrit, quia cum Origenes posuerit omnes animas humanas et angelos esse unius speciei, et simul cum angelis creatas esse, ut ponit S. Thomas *Prima p. quaest.* 75 *artic.* 7; et *in quaestione de anima artic.* 7., eodem modo pertinet ad fidem, omnes animas

simul creatas esse ante corpora, et angelos ante corporalem creaturam esse creatos. Sed inquit S. Thomas *Prima p. quaest. 61. art. 3,* de angelis, quod illud non est reputandum erroneum, precipue propter sententiam Gregorij Nazianzeni (*in oratione* Natalis Dom). Ergo nec erronea est haec positio Origenis de animabus: Ergo oppositum non est conforme sententiae fidei Catholicae, ut hic dicitur, tamquam videlicet, oporteat secundum fidem ita tenere.

Respondetur, et dicitur **primo,** quod utique (ut hic dicitur) et animas, et alias immateriales substantias non fuisse ante corpora productas, est sententiae fidei Catholicae conforme, et est per Ecclesiam determinatum, ut patet in cap. *Firmiter credimus*: *extra de Sum. Trin. et fid. cathol.* Nec hanc determinationem Ecclesiae ignoravit S. Thomas, cum illam decretalem ipse sit interpretatus, si eius opuscula quae circumferuntur vera sunt.

Dicitur *secundo* ex doctrina S. Thomae, *Prima parte*, *quaest*, *32. art. 4*, Et *2. Senten. distin. 12*, *quaest. 1*, *artic. 2.* quod *dupliciter* aliquid pertinet ad fidem. *Uno modo* directe et per se, sicut ea, quae nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut credenda, ut Deum esse trinum et unum, et Filium dei esse incarnatum. *Alio modo* indirecte, et quasi per accidens, ut ea quae in illis implicite continentur, quaeve ex illis deduci possunt, sicut ea, quae historialiter in sacra Scriptura continentur, quam per fidem tenemus Spiritu Sancto dictante promulgatam esse.

Similiter erroneum in fide *dupliciter* dici potest, scilicet *directe*, et per se, ut contraria principalibus articulis fidei; et *indirecte*, sicut id ex quo sequitur aliquid contrarium fidei : sicut ex hoc quod ponitur, Samuelem, non fuisse filium Helcanae, sequitur divinam scripturam esse falsam. *Primo modo*, erroneum non potest aliquis tenere, tanquam verum absque vitio haeresis, si adsit pertinacia : sed tenere pro vero, quod est *secundo modo* erroneum, potest esse absque vitio haeresis, antequam consideretur ex hoc sequi aliquid contrarium fidei : sed postquam manifestum est ex ipso aliquid contrarium fidei sequi, aut per Ecclesiam determinatum est, oppositum secundum fidem esse tenedum, illud tanquam verum tenere, absque vitio haeresis non est.

Dicitur ergo, quod animas non esse productas ante corpora neque angelos, est consonum fidei sententiae, non tanquam ad fidem directe pertinens, veluti aliquid principaliter nobis ad credendum traditum, sed indirecte, tanquam traditum implicite in veritate Sacrae scripturae. Et similiter oppositum est erroneum non directe, tanquam videlicet, contrarium iis, quae principaliter nobis credenda proponuntur, sed indirecte, scilicet tanquam id ad quod sequitur aliquid contrarium fidei secundum Ecclesiae determinationem; puta, quia ex ipso sequitur sacram Scripturam esse falsam, quae dicit in principio creasse Deum coelum et terram, et per consequens, nihil creasse ante coelum et terram, quia ergo hoc est er-

roneum indirecte, antequam oppositum determinaretur per Ecclesiam, aut manifeste appareret hoc ipsum esse indirecte erroneum, poterat absque vitio haeresis, teneri illud tanquam verum: et sic Gregorius Nazianzenus illud tenens, non erat haereticus, quia nondum per Ecclesiam erat determinatum oppositum: qui autem illud nunc teneret pertinaciter, haereticus censendus esset.

Cum ergo hic dicitur, esse conforme sententiae fidei, quod non sint spirituales substantiae ante corpora creatae, hoc intelligitur de sententia fidei, non ad fidem directe pertinente, sed de sententia per determinationem Ecclesiae nobis tradita, tanquam indirecte ad fidem pertinente. Quod vero dicitur in Prima parte: quoniam contrarium non est repudandum erroneum; intelligitur de erroneo secundum se et directe ad fidem pertinente: sensus est enim, quod illud non est directe et secundum se repudandum erroneum, sed tantum per determinationem Ecclesiae: et ideo Gregorius potuit illud ante talem determinationem absque fidei detrimento, veluti verum tenere. Constat autem quod ista non opponuntur, aliquid ad sententiam fidei indirecte pertinere, et eius oppositum non esse erroneum directe, sed tantum indirecte.

Quod autem ista responsio sit ad mentem S. Thomae, ostenditur ex *Quaest, de Potentia, quaest*, 3. *art*. 9. Ibi enim postquam recitavit opinionem dicentium animam filii ex parentis anima propagari, et opinionem dicentium omnes animas ante corpora productas esse: item, opiniones dicentium animas simul dum creantur, corporibus infundi; subiungit, quod istae opiniones quamvis aliquo tempore sustinerentur, et quae earum esset verior in dubium verteretur, ut patet ex Augustino, Lib. X super *Genesim ad literam* (*cap*. 3.) tamen priores duae postmodum iudicio Ecclesiae sunt damnatae, et rationabiliter: tertia vero approbata.

Potest etiam responderi, quod Ecclesia determinat angelos simul cum creatura corporali esse creatos, tanquam quidem necessario tenendum, ut est contra opinionem Origenis, ponentis omnes substantias spirituales simul esse productas ante corpoream creaturam, sed ipsis diversimode peccantibus, postea ad eorum demerita puniendа fuisse, universam creaturam corporalem productam, ut vero contra opinionem est aliorum doctorum, tamquam probabiliorem tenendam.

CAPUT LXXXIV.

SOLUTIO RATIONUM CONTRA SUPERIOREM CONCLUSIONEM.

Probata conclusione, et Origenis, Platonisque falsa opinione improbata, solvenda sunt argumenta quae pro opinione Platonis, et Origenis sunt adducta.

Ad primam namque respondetur, concesso quod anima habeat virtutem ut sit semper; et dicitur *primo,* quod ex eo, quod anima habet virtutem ut sit semper, concludi non potest: quod semper fuerit, sed quod semper erit, quia virtus et potentia rei non se extendit ad id quod fuit, videlicet tanquam potens illud facere, sed ad id quod est, vel erit. — Dicitur *secundo,* quod ex illa virtute essendi semper, non potest concludi, quod anima sit semper, nisi ponatur, quod anima hanc virtutem habuerit ab aeterno, quia id ad quod est virtus, non sequitur nisi praesupposita virtute.

Adverte, quod ex ista responsione negatur illa propositio: *De eo quod habet virtutem ut sit semper, numquam est verum dicere quod non est.* Non est enim vera nisi de eo, quod talem virtutem habet ab aeterno. — Probatio etiam nulla est; quia verum quidem est, quod quantum se extendit virtus essendi, tantum durat esse rei, sed tamen virtus essendi non se extendit nisi ad id quod futurum est, postquam talis virtus est in re: ideo non sequitur, quod res duraverit ab aeterno, sed quod semper durabit.

« Utrum quod habet virtutem ut sit semper in futurum, oporteat esse aeternum. »

Sed contra hanc responsionem argui posset ex verbis Commentatori, I *Coeli com. 36*: vult enim ibi; omne quod habet potentiam ut sit tempore infinito, sive ante infinito tempore ponatur esse, et postmodum corrumpi, sive ponatur incipere esse, et postea semper durare, habere potentiam infinitam.

Ex hac enim propositione arguitur sic; Si substantia quae habet virtutem ut sit semper in futurum, non fuit ab aeterno; sequitur, quod ista virtute alia virtus maior esse possit, illa scilicet, qua aliquid est, et ab aeterno, et semper in futurum. Sed hoc est impossibile, quia talis virtus est infinita, infinito autem non datur maius. Ergo quod habet virtutem ut sit semper in futurum,

est ab aeterno, et sic numquam est verum dicere, quod non est: cuius contrarium dictum est in responsione.

Respondetur, et dicitur *primo,* quod virtus existens in re ad durandum infinito tempore, non est infinita intensive, sed extensive tantum, quia ipsa non est causa effectiva esse rei, sed tantum formalis: ad talem enim virtutem per se consequitur, sicut ad dualitatem consequitur par: unde sicut non arguitur infinitas intensiva dualitatis, ex eo quod semper est par, ita non arguitur infinitas virtutis essendi existentis in re, ex eo quod per ipsam aliquid infinito tempore durare possit, sed tantum infinitas extensiva et durationis: unde de eius infinitate loquendum est, sicut de infinita duratione.

Dicitur *secundo,* quod non est inconveniens, unum infinitum secundum durationem esse maius alio infinito, quando illud non est simpliciter, et ex omni parte infinitum: tempus enim post illud instans futurum, secundum Aristotelem, est infinitum, tamquam carens fine: et tamen tempus totum, quod scilicet est infinitum, tam a parte ante, quam a parte post, est ipso maius, quia non est infinitum nisi tantum a parte post: sicut etiam virtus essendi tempore infinito a parte post, est infinita non simpliciter, sed tantum secundum quid: ideo potest ipsa esse alia maior virtus. Unde ex illa propositione Commentatoris non potest concludi, ut id quod semper erit, semper etiam fuerit, et si vellet Commentator illam propositionem accipere ad hunc sensum, quod omne habens virtutem essendi tempore futuro infinito, habet potentiam infinitam, idest per quam est tempore infinito praeterito, non esset a Catholico eius authoritas in hac parte recipienda. Si autem sensus eius sit, quod omne habens potentiam ut sit semper tempore futuro, habet potentiam infinitam, idest, habet etiam potentiam ut potuerit durare tempore simpliciter infinito, conceditur; quia si fuisset ab aeterno productum, duraret tempore simpliciter infinito: non autem ex hoc sequitur, quod fuerit ab aeterno. Propter hoc inquit S. Thomas in hac responsione, quod quamvis anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi, quod sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit, et quod si sumatur, quod hanc virtutem habuerit ab aeterno, erit petitio principii.

Ad secundam rationem respondetur, et dicitur *primo,* quod ex aeternitate veritatis intellectae, quantum ad id quod intelligitur, non arguitur aeternitas intelligentis, sed bene ex aeternitate eius, quantum ad id quo intelligitur: sed tunc dicitur, quod nulla veritas quantum ad id quo anima intelligit, est hoc modo aeterna, licet sit aeterna primo modo, quia species, quibus anima nostra veritatem intelligit (ut supra ostensum est) adveniunt scilicet de novo: ideo *negatur consequentia.*

Dicitur *secundo,* quod ex hoc, quod hujusmodi veritates intel-

lectae sunt aeternae, bene sequitur, quod fundentur in aliquo aeterno: fundantur enim in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva totius veritatis, ad quam intellectus noster non se habet subiective, sed sicut ad proprium finem, quia verum est bonum intellectus, et finis ipsius.

Dicitur *tertio*, quod licet ex aeternitate veritatis intellectae, non possit probari aeternitas animae, potest tamen probari eius immortalitas, quia sicut de initio rei possumus argumentari per causam agentem, ita ex fine, argumentum sumere possumus de rei duratione, quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuae durationis: ex æternitate vero agentis non potest eius æternitas probari, ut ex superioribus in hoc Secundo (*cap. 31*) patet.

« *Quomodo veritates intellectae in prima veritate fundentur.* »

Circa hanc propositionem; *Veritates intellectae fundantur in ipsa prima veritate*; sciendum, quod istud potest habere triplicem sensum: *Primus* est, quod fundentur in ipsa secundum aliquod esse naturae, sicut dicimus accidens fundari in substantia: et sic non accipitur hic, quia veritas enunciationis, si formaliter sumatur, non habet esse reale, sed tantum esse cognitum, quod est esse rationis. *Secundus* est, quod fundentur in ipsa, sicut cognitum in cognoscente, quasi istae veritates sint aeternae, quia a Deo aeternaliter cognoscuntur. Et hic etiam sensus non est hic intentus, licet veritatem contineat. Verum quidem est, quod eas Deus aeternaliter cognovit, non tamen propter hoc dicuntur proprie fundari in veritate divina, ut veritas est, quia secundum hunc sensum, fundari veritatem in aliquo, est esse in ipso per modum obiecti cogniti: veritas autem prima, ut sic, non habet rationem cognoscentis, sed magis rationem cogniti, cum verum sit obiectum intellectus. *Tertius* sensus est, quod fundentur in ipsa, sicut in illo per respectum et proportionem ad quod dicitur propositio vera, quod est fundari sicut in sua mensura, eo modo quo dicimus, veritatem intellectus nostri fundari in esse rei, quia videlicet, tunc intellectus est verus, quando intelligit ita esse, sicut est in re.

Et hic sensus est hic intentus: omnis enim veritas propositionis mensuratur veritate existente in intellectu divino, quia intantum aliqua propositio, aut aliqua res est vera, inquantum conformatur Ideis, quae sunt in mente divina, in quibus divina veritas consistit: Omnis enim veritas est aliquo modo necessaria: aut enim est absolute necessaria, ut hominem esse animal; aut est necessaria pro aliquo determinato tempore, sicut Sortem sedere, est necessarium pro illo tempore pro quo sedet, et sic omnis veritas est aeterna, quia habet fundamentum in aeterna veritate divina. Sicut enim Idea divina praesentat aeternaliter hominem cum animalitate

pro omni temporis differentia, ita aeternaliter repraesentat Sortem cum sua sessione in tali tempore: ideo ista est aeternaliter vera: Homo est animal; et similiter ista: Sortes sedet; referendo ad tempus in quo sedet: posito enim, quod heri tantum Sortes sederit, hodie verum est Sortem sedere, si ly *sedere*, referat tempus non praesens iis, qui hodie sunt, sed tempus mensurans sessionem Sortis, quod tempus est illis praeteritum. Sed de his satis dictum est in Primo, ubi locuti sumus de cognitione divina respectu contingentium.

Hunc sensum *tertium* innuit S. Thomas cum dicit, quod fundantur in prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. Est enim veritas prima, causa exemplaris omnium veritatum complexarum, et ipsarum mensura: veritatum autem quae sunt in rebus, est etiam causa productiva, quia veritas rei, non est aliud quam esse ipsarum: omne autem esse rerum creatarum est a Deo productum.

Circa id quod dicitur: *Quoniam ad illud aeternum in quo fundatur veritas intellecta, non comparatur anima sicut subiectum ad formam*; advertendum, quod ex hoc vult S. Thomas assignare differentiam, quare ex incorruptibilitate intelligibilis, arguitur immortalitas animae, non autem eius aeternitas ex aeternitate intelligibilis arguitur. Intelligibile enim materiale in istis inferioribus existens, non est incorruptibile nisi secundum formam intelligibilem, quam habet in intellectu, ad quam anima comparatur sicut subiectum ad suam perfectionem: et ideo, quia perfectibile oportet suae perfectioni proportionari, oportet (ut superius, Cap. 79, arguebatur) si ipsa forma est incorruptibilis, et animam incorruptibilem esse; intelligibile autem non habet esse aeternum, secundum suam speciem quam habet in intellectu, immo illud aeternum super quod fundatur veritas aeterna intelligibilium, non est in intellectu tanquam eius forma; ideo ex aeternitate intelligibilis, non potest argui intellectus aeternitas.

Ad tertiam rationem, quae est pro opinione Origenis, respondetur, *negando consequentia*, quia perfectio universi attenditur quantum ad species, non autem quantum ad individua, cum continue plurima individua addantur universo, animae autem humanae solum numero sunt distinctae.

Ex quo patet etiam **ad quartam** rationem. Dicitur enim, quod sicut consummatio creaturarum quantum ad species consideratur, ita quies Dei intelligenda est secundum cessationem a novis speciebus condendis, non autem a novis individuis, quorum similia secundum speciem praecesserunt.

Ad evidentiam huius responsionis advertendum, ex doctrina S. Thomae *2. Sent. dist. 17. q. 2. artic. 2. ad sextum,* quod per-

fectio universi est duplex, scilicet, essentialis, et accidentalis. Cum ergo hic dicitur, quod perfectio universi attenditur quantum ad species, non autem quantum ad individua, intelligitur quantum ad perfectionem essentialem, non autem quantum ad perfectionem accidentalem. Nam individua pertinent ad perfectionem accidentalem universi: quod autem caret perfectione accidentali, non dicitur imperfectum nisi secundum quid, sicut homo carens Episcopatu non dicitur imperfectus homo.

Sciendum secundo, quod haec responsio, quantum ad hoc quod animae, quae de novo creantur, praecesserunt secundum speciem, procedit secundum opinionem illorum, qui dixerunt omnia producta fuisse secundum speciem in operibus sex dierum, sic enim, cum in illis sex diebus fuerit productus homo, praecesserunt animabus, quae continue creantur, primorum parentum animae: secundum autem mentem Augustini, qui posuit in prima rerum productione non fuisse productas plantas et animalia in actu (*sup. Genes. ad litt. lib. I, cap. 14*), dicendum est, quod animae praecesserunt in illa creatione non quidem in simili secundum speciem, sed ut dicitur *Prima p. quest: 90 artic. 4: et 2. Sent,* ubi supra, in simili secundum genus, prout anima convenit cum angelis in natura intellectuali, qui fuerunt in prima institutione creati.

Sed occurrit **dubium.** Nam ea quae sunt perpetua secundum speciem, et secundum individuum, pertinent ad essentialem perfectionem universi, ut dicitur *de Verit. q. 5. artic. 3:* sed anima est perpetua secundum speciem, et secundum individuum; ergo etiam secundum individuum est de essentiali perfectione universi, cuius oppositum hic dicitur.

Respondetur, ex doctrina S. Thomae *de Potent. quaest. 3. artic. 10. ad quartum,* quod duplex est perfectio universi, scilicet prima, et ultima. Anima quantum ad individua, est de perfectione ultima universi, quia ut ibi dicitur, tota corporum transmutatio ordinatur quodammodo ad animarum multiplicationem, ad quam requiritur corporum multiplicatio: non autem est de prima perfectione. Hic ergo loquitur S. Thomas de prima perfectione essentiali universi: in questione autem *de Veritate* loquitur de perfectione essentiali indistincte, sive prima, inquam sit, sive secunda, unde nulla est contradictio.

Ultimo, quia dixerat S. Thomas in Capite praecedenti, verba Aristotelis sonare, animam esse aeternam, quia dixit intellectum perpetuum esse, ne quis existimaret illam esse Aristotelis mentem, hoc removet dicens, quod nunquam Aristoteles dixit intellectum humanum esse aeternum, sed bene dixit ipsum esse perpetuum: quod de iis, quae semper erunt, licet non semper fuerint, dici potest. Patet autem ipsius non fuisse mentem quod sit aeternus, quia XII *Metaph. (text. comm. 17.)* conveniens fuisset de hoc aliquid dicere, cum ibi exciperet animam intellectivam a conditione alia-

rum formarum, et tamen non dixit ipsam esse ante materiam, quod tamen Plato de Ideis dicebat, sed tantum, quod manet post corpus.

CAPUT LXXXV

QUOD ANIMA NON EST DE SUBSTANTIA DEI.

Ex praedeterminata veritate excludit S. Thomas errorem illorum, qui animam de substantia divina esse dicebant.

Circa hoc autem, *duo* facit. Primo probat propositum. *Secundo*, unde habuit ille error originem ostendit.

Primo, itaque **arguitur** sic: Animae humanae non fuerunt ante corpora, ut est ostensum. Ergo non est anima de substantia divina. — Patet *consequentia*: quia substantia divina est aeterna, ut superius est probatum. (*lib.* I, *cap. 15*).

Adverte, quod *dupliciter* potest intelligi, animam esse de substantia divina: *Uno modo*, ut sit de illa substantia numero, quae est Deus, tamquam ex materia, sicut de una parte luti, figulus aliquod fictile facit. *Alio modo*, quia est de eadem specie cuius est Deus, eo modo quo dicimus Sortem, et Platonem esse de eadem specie. Utro istorum modorum intelligatur, necesse est ut animae ante corpora fuerint, quia de ratione naturae divinae, sive per modum singularis, sive per modum speciei accipiatur, est ut sit aeterna.

Secundo, Anima est forma. Ergo etc. — Patet *consequentia*; quia Deus nullius rei potest esse forma.

Tertio, Substantia Dei non est in potentia ad aliquid. Ergo etc. — Patet *consequentia*; quia omne ex quo aliquid fit, est in potentia ad illud.

Quarto, Deus est omnino immobilis. Ergo etc. — Patet *consequentia*, quia id ex quo aliquid fit, aliquo modo mutatur.

Quinto, Anima variatur secundum scientiam et virtutem, et eorum opposita. Ergo non est de substantia divina quae est omnino invariabilis.

Sexto, In anima est potentia et actus, scilicet, intellectus possibilis et intellectus agens. Ergo etc. — Patet *Consequentia*: quia Deus est actus purus in quo nulla est potentialitas.

Septimo, Deus est omnino impartibilis. Ergo anima non potest esse aliquid ejus, nisi sit tota ejus substantia: hoc autem

est impossibile; quia tunc esset una anima omnium hominum, cum substantia divina non possit esse nisi una.

Quantum ad secundum, ponitur *triplex fundamentum*, unde praedictus error originem habuit.

Primum est, quia omnes id quod ponebant rerum principium, animae attribuebant, ut patet I. *de anima*, (*iext. comm. 19*) — Quidam autem nullam substantiam incorpoream esse ponentes, nobilissimum corporum, sive esset aert, sive ignis, sive quodcumque aliud principium ponerent, dicebant esse Deum: ex qua radice et Manichaei error pullulavit, qui Deum quandam lucem esse existimavit, per infinita spatia distensam, cujus quandam particulam animam esse dicebat. Sed hoc fundamentum superius est improbatum (*cap. 73, et 75*) quantum ad id quod ponitur Deum et animam esse corpus.

Secundum fundamentum, est, quia aliqui posuerunt unum esse omnium hominum intellectum, Antiqui autem quamlibet substantiam separatam esse Deum dicebant. — Unde sequebatur, intellectum nostrum, sive humanam animam, divinae naturae esse. Sed hoc superius est improbatum.

Tertium est, quia intelligere (quod maxime proprium Dei existimatur) nulli substantiae in inferiori mundo convenire videtur, nisi homini per animam, quae etiam ponitur immortalis.

Huic favere videtur quod dicitur Geneseos I, 26, ubi postquam dictum est: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, subditur: *Formavit Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.* (Genes. II, 7.)

Sed ad hoc, dicitur *primo*, quod similitudo illa, quantum ad intelligendum, non ostendit animam esse naturae divinae, cum in intelligendo multiplicem defectum patiatur.

Dicitur *secundo*, quod inspiratio praedicta processum vitae a Deo in hominem, secundum quamdam similitudinem demonstrat, non autem secundum unitatem substantiae.

Quod patet, quia et qui corporaliter in faciem alicuius insufflat, unde videtur sumpta metaphora, aerem in faciem eius impellit, non autem aliquam suae substantiae partem, in ipsum emittit.

Circa hanc conclusionem nihil occurrit, quod difficultatem faciat, utpote quae ab omni veritate sit aliena. Eam autem pertractat S. Thomas etiam *Prima. p. q. 90,. art. 1;* et *2, sent. dist. 17. q. 1, art. 1.*

CAPUT LXXXVI.

QUOD ANIMA HUMANA NON TRADUCATUR CUM SEMINE

Postquam determinavit S. Thomas, de animae duratione, incipit nunc de eius productione determinare.

Circa hoc autem, *tria* facit. *Primo* enim ostendit, quod non traducitur cum semine. *Secundo*, quod per creationem producitur. *Tertio* adducit rationes ad oppositum et solvit.

Quantum ad primum, sciendum ex doctrina S. Thomae *2. sent. dist. 18, q. 2, art. 1,* quod traductio duo importat: scilicet, originem et decisionem. Ad hoc enim ut aliquid ab altero traduci dicatur, requiritur quod ab eo originetur, per decisionem et separationem alicuius substantiae; propter quod, si lignum in plures partes dividatur, non dicitur una pars ab altera traduci, quia licet ibi sit decisio, non est tamen origo unius ab alia. Similiter, ignis genitus, non dicitur ab igne generante proprie traduci, quia licet ab ipso originem habeat, non tamen est per separationem alicuius substantiae ab ipso igne generante. Sed in generatione animalium proprie traductio dicitur, ubi unum ad altero per seminis decisionem originatur. Animam ergo traduci cum semine, est ipsam ab homine generante, per seminis decisionem produci. Et hunc sensum innuit S. Thomas in principio Capituli ubi ait, quod anima humana non traducitur cum semine, quasi per coitum seminata.

Probatur autem **primo** sic: Operatio animae intellectivae non fit per organum corporeum, sed bene operatio nutritivae et sensitivae. Ergo ista non incipit esse per seminis traductionem, sed bene illae. - Probatur *consequentia*: quia quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis; quorum autem operationes sine corpore esse non possunt, nec eorum initium sine corpore esse potest; idest, eorum esse incipit, et generatur per coporis generationem; quia res sic habet esse sicut operatur: traductio autem seminis ad corporis generationem ordinatur.

Ad evidentiam huius rationis *considerandum*, quod forma quae nullam operationem habet absque corporeo organo, non est forma subsistens, sed tantum forma qua aliquid est: et quia unicuique ita convenit fieri, sicut sibi convenit esse, ideo talis forma cum non habeat esse per se subsistens, nec etiam per se produci potest,

ita quod sit id quod producitur, sed tantum est id, quo compositum producitur; propter hoc non alia productione producitur, quam ea qua producitur corpus et compositum. Forma autem quae habet operationem absque corporeo organo, est per se subsistens; ideo propria operatione producitur, non autem ea qua corpus generatur: et hoc est fundamentum illius propositionis assumptae, ad probationem consequentiae.

Quod fundamentum tetigit S. Thomas in probatione illius propositionis, assignas pro illius causa, quia res sic operatur, sicut habet esse. Si enim non per se operatur, non habet esse per se subsistens.

Secundo prob. Si per traductionem seminis esse incipit; aut hoc est, quia est in semine in actu, quasi per accidens divisa ab anima generantis, sicut semen dividitur a corpore, ut in animalibus annulosis videmus, quae decisa vivunt; aut quia in semine est virtus ipsius productiva.

Non primum: Tum quia anima intellectiva, est perfectissima formarum, et maximae virtutis, et requirit tanquam proprium perfectibile corpus, magnam habens partium diversitatem; et per consequens, non potest esse actu in semine deciso, sicut nec animae brutorum perfectorum, per decisionem multiplicantur: — Tum quia intellectus non est actus alicujus corporis, ut possit per accidens dividi ad corporis divisionem.

Non etiam secundum, propter **tria**:

1° *Primo.* quia sequeretur, animam habere suum esse dependens a corpore; sed hujus contrarium ostensum est supra *(cap. 79)* Ergo etc. — Probatur *sequela*: quia virtus activa quae est in semine, agit ad generationem animalis trasmutando corpus. Omnis autem forma quae incipit esse per transmutationem materiae, habet esse a materia dependens: cum transmutatio materiae terminetur ad esse actu materiae, quod est per unionem formae: et per consequens, si per hoc incipiat esse formae simpliciter, esse formae non sit nisi in hoc, quod est formae uniri materiae.

Pro declaratione hujus rationis, attendenda sunt *duo*:

Unum est, quod primus modus traductionis animae hic improbatus, scilicet, quod anima esset actu in semine, sic est intelligendus. Procedit enim, ac si anima esset ad extensionem corporis extensa, ita quod una pars esset in corpore generantis, et alia esset in semine; et quod ad seminis separationem a corpore separaretur etiam animae pars ab alia parte, tanquam anima esset una actu, et plures in potentia; sicut albedo extenditur ad corporis extensionem, et secundum unam partem est in una parte corporis, secundum vero aliam, est in alia parte corporis; et secundum quod una pars corporis ab alia separatur, ita et una pars albedinis separatur ab alia; ita quod albedo quae erat una in actu, et duo in potentia, fit duae albedines in actu.

Secundum est, quod cum inquit S. Thomas: Unde si per hoc incipiat esse formae simpliciter, esse forma non erit nisi in hoc, quod est uniri materiae; ly *simpliciter*, potest *dupliciter* construi: scilicet, aut ut se teneat cum praecendentibus sic punctuando: — Unde, si per hoc incipiat esse formae simpliciter: — aut ut se teneat cum sequentibus, punctuando sic: — Unde, si per hoc incipiat esse formae, simpliciter esse formae non erit, nisi in hoc quod est uniri materiae. — Si *primo modo* accipiatur, videtur determinare illud verbum, *incipiat*. Unde sensus est: quod si per hoc quod materiae unitur forma, incipiat esse absolute, sive omnino esse formae, sicut videlicet, materia incipit esse actu per hoc, quod sibi forma unitur, tunc non erit esse formae, nisi in unione ad materiam; sicut et esse actu materiae non convenit, nisi in unione ad formam, et tunc ponitur, ly *simpliciter*, ad excludendum inceptionem formae in materia. Si enim forma simpliciter et absolute incipiat esse, ex hoc quod unitur materiae, tunc non poterit esse nisi in unione ad materiam. Si autem incipiat esse tantum in hoc, non autem simpliciter incipiat esse, ex eo quod materiae unitur, non oportet quod non possit esse nisi in unione ad materiam. — Si autem accipiatur *secundo modo*, tunc determinat illud verbum, *non erit*; et est sensus: quod esse formae non erit absolute loquendo, nisi in unione ad materiam. Et hoc dicitur, ad differentiam illius modi, quo secundum quid, et aliquo addito esse animae, non est nisi in unione formae ad materiam, scilicet ut est forma hujus exsistens in hoc. Falsum enim est, absolute loquendo, animam non habere esse nisi in unione ad materiam: tamen verum est animam inquantum est forma hujus hominis exsistens in ipso, non habere esse nisi per unionem ad materiam, ut superius est ostensum. Uterque sensus veritatem habet. Veruntamen primus sensus, et prima punctuatio hic intendi videtur, eo quod absolutior sit, et magis consequens habere.

Sed tunc occurrit **dubium** circa ipsum primum sensum. — Nam, licet anima non dependeat a materia simpliciter, eius tamen individuatio, ut superius est ostensum, de mente S. Thomae, 1, *sent. dist. 8, q. 5, a. 2, ad 6,* dependet a corpore quoad sui principium; non tamen quantum ad sui finem. Ex quo videtur quod illa conditionalis non sit vera: *Si per hoc, quod forma unitur materiae incipiat absolute esse, non erit esse formae nisi in hoc quod est uniri materiae*: Stant enim simul, ex verbis S. Thomae, formam incipere esse per unionem ad corpus, et postea ipsam esse sine corpore.

Respondetur, quod formam incipere esse per unionem sui ad materiam, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo,* quod unio ipsius cum materia sit per se causa esse formae. *Alio modo*, quod sit causa sine qua non incipiat forma esse, quia videlicet non incipit

esse nisi cum tali unione. — *Primo modo,* incipere esse per unionem ad materiam, infert formam non posse esse sine unione tali, quia proprius effectus non potest esse sine sua propria et per se causa. — *Secundo* autem *modo*, formam incipere esse per talem unionem, non infert ipsam non posse esse, nisi in unione ad materiam.

Primum sensum accipit S. Thomas hoc loco, quod patet, quia de forma per similitudinem ad materiam loquitur, ex eo quod dixerat transmutationem determinari ad esse actu materiae, quod est per unionem inferens: Unde, si per hoc etiam, id est, si per eandem etiam rationem, qua materia incipit esse actu, scilicet, per unionem formae, incipiat esse formae simpliciter, esse formae non erit nisi in hoc, quod est uniri materiae, sicut scilicet esse actu materiae, non est nisi uniri formae. Constat autem quod materia ita incipit esse actu per formam, quod forma est per se causa esse actu ipsius materiae. Ergo similiter accipiendum est antecedens illius conditionalis, quod forma simpliciter incipiat esse per sui unionem ad materiam, ita quod materia et unio talis sit per se causa esse formae.

Secundum autem sensum accipit in I, Sententiarum.

2°) *Secundo ad idem;* Anima intellectiva non potest educi de potentia materiae, ut superius est ostensum (*cap. 68*). Ergo non per virtutem exsistentem in semine producitur. — Probatur *consequentia:* quia omnis forma quae educitur in esse per transmutationem materiae, sicut est de forma quae virtute seminis producitur, est forma educta de potentia materiae.

3°) *Tertio, ad idem*: Omnis actio virtutis quae est in semine, est per virtutem corpoream. Agit enim virtus illa mediante calore ignis, coeli, et animae. Ergo non potest anima virtute seminis produci. — Probatur *consequentia*: quia nulla virtus activa agit ultra suum genus; anima autem intellectiva excedit totum genus corporum.

(Dubium) Sed *videtur* ista ratio non concludere: Diceret enim aliquis: quod licet nulla virtus activa principalis, agat ultra ultra suum genus, virtus tamen instrumentalis, potest ultra suum genus, virtute principalis agentis, agere; sicut calor producit carnem virtute animae, quae genus excedit elementi. — Similiter, sacramenta causant ornatum in anima, qui est quid spirituale secundum doctrinam S. Thomae (*3, p: q. 72, a. 1 et 2;* Et *4, sent. dist. 1, q. 1, a. 4*). Sic etiam dicetur, quod virtus seminis, et calores quibus operatur, licet propria virtute animam intellectivam producere non possint, eam tamen possunt virtute animae generantis producere.

Respondetur ex doctrina S. Thomae *1, p. q. 118, a. 2*, quod nec etiam virtute animae potest semen agere ad animam intelle-

ctivam ipsam producendo. Licet enim corpus, ut instrumentum substantiae immaterialis, inquantum immaterialis est, possit agere aliquid immateriale, sicut phantasma virtute intellectus agentis producit in intellectum possibilem speciem intelligibilem, quae est omnino immaterialis, corpus tamen ut instrumentum substantiae immaterialis, inquantum est actus corporis, non potest agere aliquid immateriale; quia substantia immaterialis ut actus corporis, non pertinet ad ordinem immaterialium, sed ad ordinem materialium. Semen autem non agit virtute animae intellectivae, inquantum omnino immaterialis est, sed inquantum est actus corporis, cum virtus generativa qua mediante generatio fit, sit actus corporis. Ideo nec etiam inquantum instrumentum est animae generantis, potest animam producere. Sed bene quia anima secundum essentiam suam est intellectualis et immaterialis, licet non agat inquantum est omnino immaterialis, sed inquantum est actus corporis, potest semen virtute ipsius, agere dispositiones ad animam intellectivam, et sic causare unionem ipsius cum materia; quod est causare animam, inquantum est actus corporis, sicut agit in virtute ipsius ut actus corporis est.

Propositio ergo S. Thomae, videlicet: *Nulla virtus activa agit ultra suum genus*; est etiam vera de agente instrumentali, non agente in virtute agentis principalis superioris ordinis, inquantum superioris ordinis est; sed ut ad inferiorem ordinem pertinet, et sic ea intellexit S. Thomas. Si autem agat in virtute agentis superioris ordinis, ut superioris est ordinis, sic potest agere ultra suum genus sicut calor agit in virtute animae, inquantum anima est, et sacramentum agit per virtutem divinam, inquantum corporalia excedit, unde instantiae adductae non sunt contra intentum rationis.

Tertio principaliter arguitur: Anima est substantia intellectualis: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia ridiculum est dicere, substantiam intellectualem, aut per divisionem corporis dividi, aut ab aliqua corporea virtute produci; quorum scilicet modorum altero, aliquid per seminis traductionem produci, potest intelligi.

Quarto arg. Corruptio corporis non est causa, quod anima esse desinat: Ergo nec generatio corporis est causa, quod ipsa incipiat esse: Sed traductio seminis est causa propria generationis corporis. Ergo etc.

Advertendum, quod corpus nominat proprium perfectibile ab anima, et hoc oportet prius constitui et organizari virtute seminis ut patet in embryone; ut in ultimo instanti organizationis sufficientis et necessariae, anima intellectiva introducatur. Propter hoc inquit S. Thomas, quod traductio seminis est causa propria generationis corporis, non quia ipsa seminis separatio a generante, et eius introductio in matricem, sit propria causa generationis, cum illa nominet

negationem, et relationem, sed quia semen decisum et introductum, est causa propria; decisio autem et introductio est causae conditio, sine qua generatio corporis non fieret.

Ultimo inquit S. Thomas, quod per hoc Apollinaris et sequacium error destruitur, dicentium, sicut corpora a corporibus generantur, ita animas ab animabus generari. (*Test. Gregorio Nyss. lib. 2, de Phil. cap. 6*).

CAPUT LXXXVII.

QUOD ANIMA HUMANA PRODUCATUR IN ESSE A DEO PER CREATIONEM.

Quantum ad secundum ponitur haec

Conclusio: **Solus Deus animam humanam in esse produxit.**

Probatur autem sic: **Primo:** Anima incipit esse cum corpore, ut ostensum est superius (*cap. 83*); et non quia per se generetur, cum non sit composita ex materia et forma; nec quia generetur per accidens per corporis generationem virtute seminis, ut etiam est ostensum (*cap. 86*). Ergo per creationem. Ergo a solo Deo cuius solius est creare, in esse producitur.

Secundo prob. Anima humana habet causam sui esse activam, cum non sit suum esse: et habet hoc proprium inter alias formas, quod est in suo esse subsistens: Ergo habet per se suum fieri, praeter modum aliarum formarum, quae per accidens fiunt, factis compositis. Ergo aut fit ex aliquo sicut ex materia, aut ex nihilo per creationem. Non ex materia, quia non habet materiam partem sui. Ergo per creationem fit. Ergo a solo Deo immediate creatur.

Attendendum, quod cum materia sit id ex quo aliquid fit, inexistens, ut patet V, *Metaph.*, oportet ut id quod non solum fit in aliqua materia, sed etiam per se fit ex materia, habeat materiam partem sui, et sit compositum. Ideo optime probat S. Thomas, animam non fieri ex materia, quia non habet materiam partem sui; aliae autem formae non per se fiunt, sicut nec per se habent esse, sed fiunt tantum alio facto, scilicet composito, ut hic dicitur. Ideo licet non habeant materiam partem sui, possunt tamen aliquo modo dici, improprie tamen, fieri ex materia, inquantum de potentia materiae educuntur.

Tertio prob. Anima est de genere substantiarum intellectua-

lium, quae non possunt intelligi prodire in esse nisi per viam creationis. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia eorum quae sunt unius generis, id est, unius ordinis rerum, est idem modus prodeundi in esse.

Attendendum, quod per eundem modum prodeundi in esse, intelligit S. Thomas, idem genus productionis, quo attingitur res producta immediate, non autem intelligit accidentia illi generi productionis: quod dico, quia aliae substantiae spirituales non producuntur in materia, neque praesupponunt aliquam materialem dispositionem per agens naturale, sicut anima introducitur in materiam per agens naturale dispositam: hoc enim accidit productioni animae quae est creatio, inquantum anima, licet sit substantia intellectualis, est tamen corporis forma.

Quarto prob. Anima non potest sic produci in esse, quod sibi acquiratur aliquod principium essendi, sicut accidit in rebus compositis cum sit substantia simplex. Ergo producitur in esse ab agente per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute. Ergo a primo et universali agente, qui est Deus, producitur, quia ipsum esse, est proprius effectus primi et universalis agentis.

Adverte hic, quod Sanctus Thomas ponit unum modum, quo esse dicitur proprius effectus Dei. Alia enim agentia licet dent esse, illud tamen non dant, nisi per hoc, quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quae similitudo est rei factae principium essendi: Deus autem dat esse, non solum dando formale principium essendi: sed etiam rei dando esse absolute absque hoc, quod illi det aliud principium formale essendi. Ex quo patet, quod esse absolute, et secundum se consideratum, non autem ut effectus formalis formae introductae in re producta, a solo Deo producitur: et sic absolute, et secundum se, esse est effectus proprius Dei: aliorum autem est effectus, ut coniungitur formae in altero productae.

Quinto prob. Finis animae humanae eius perfectio est, ut per cognitionem, et amorem transcendat totum ordinem creaturarum, et pertingat ad primum principium qui est Deus: Ergo a Deo proprie habet suae originis principium: finis enim rei correspondet eius principio.

Adverte ne erres, quod ideo dicit S. Thomas, finem animae esse in amore et cognitione Dei, quasi utrumque ad beatitudinem essentialiter pertineat; sed quia cognitio est essentialiter beatitudo: amor autem ipsam inseparabiliter concomitatur.

Confirmatur ultimo, quia hoc insinuatur Gen. I, 10, Ubi scriptura animalium aliorum animas aliis causis ascribens, puta dicendo; *Producant aquae reptile animae viventis*; et similiter de aliis; de anima hominis inquit: *Inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*; (Gen. II, 7) Deo videlicet, animae humanae creationem adscribens.

Per hoc autem (inquit S. Thomas) excluditur error ponentium Animas ab angelis esse creatas. (1)

Adverte, quod S. Thomas *1, p. q. 118.* Et *de potentia q. 3, art. 9,* tenet, non solum falsum esse, quod anima cum semine traducatur, sed etiam hoc esse haereticum, quia ex hoc sequitur, animam subsistentem non esse, et ex consequenti esse corruptibilem cum corpore.

CAPUT LXXXVIII.

RATIONES CONTRA DETERMINATAM VERITATEM.

Quantum ad tertium, ponit S. Thomas quasdam rationes contra determinatam veritatem: quarum prima est:

Primo: Anima sensitiva hominis virtute seminis procedit in esse, cum sit eiusdem generis cum animabus aliorum animalium: Ergo et intellectiva. — Probatur *consequentia*: quia in homine, sensitiva et intellectiva sunt idem secundum substantiam.

Secundo: Foetus prius est animal quam homo. Ergo prius habet animam sensitivam, quam intellectivam. Sed illa producitur ex semine: Ergo et intellectiva, cum eadem fiat intellectiva, eo quod sibi intellectiva quae sit alia, supervenire non possit.

Tertio: Anima unitur corpori secundum esse. Ergo sit ab eodem a quo sit corpus, quum ad ea quae fiunt unum secundum esse, terminetur una actio, et unius agentis. Ergo etc.

Quarto: Homo generat sibi simile in specie per virtutem quae est in semine. Ergo causat animam, a qua est hominis species.

Quinto: Secundum Apollinarem sequeretur, Deum cooperari adulteris, quia creando animam, daret complementum generationi adulterae.

Sexto: Simul fit corpus et anima, alioquin idemess et prius et posterius seipso. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia corpus incipit fieri in decisione seminis.

Septimo: Sequeretur actionem Dei, et hominis actionem esse imperfectam, quia neutra produceret totam rem.

Octavo: Anima est pars hominis: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia in omnibus quae generantur ex semine, omnes

(1) Error Seleucianorum, de quibus S Augustinus lib. *De haer. 59.*

partes rei generatae virtute comprehenduntur in semine. Declaratur in tritico, ubi herba, culmus, internodia, fructus et aristae comprehenduntur in primo semine, et postea protenditur semen, et dilatatur ordine, sequela naturali, ad rei perfectionem nihil extrinsecum assumens: intellige tanquam causam agentem, licet aliquid extrinsecum tanquam materiam assumat.

Nono: In hominis generatione est idem processus corporis et animae, et idem terminus, quia secundum processum figurationis et quantitatis corporis operationes animae magis ac magis manifestantur. Ergo etc.

Decimo: Corpus hominis formatur ex actione animae. Tum, quia sibi configuratur. Tum, quia anima est efficiens causa corporis, ut dicitur II, *de anima text. 36*. Ergo etc.

Undecimo: Semen vivit, ut ex multis apparet. Ergo in ipso est anima. Ergo etc.

Duodecimo: Sequitur, quod prius formatur corpus, et postmodum infunditur anima. Ergo anima fit propter corpus; quia quod fit propter aliud, est posterius eo, sicut patet in vestimentis, quae propter hominem fiunt.

CAPUT LXXXIX.

RESPONSIONES AD PRÆDICTA.

Quantum ad quartam, respondet S. Thomas rationibus suprapositis.

Circa hoc autem *duo* facit. *Primo* anim ponit pulcherrimam quandam de processu generationis, doctrinam. *Secundo,* singillatim ad singula respondet argumenta.

Quantum ad primum dicit summatim, *septem.*

Primum est, quod opinio dicentium, quod opera vitae, quae apparent in embryone, ante ultimum complementum non sunt ex aliqua anima, vel ex virtute in eo existente, sed ex anima matris, est falsa. Tum, quia embryo non esset animal. Tum, quia operationes vitae non proveniunt a principio extrinseco, scilicet, immediate, sed ab intrinseco, ut in nutritione secundum quam quod nutritur assimilat sibi nutrimentum: et multo magis in operibus sensus apparet.

Secundum est, quod animam secundum essentiam suam completam esse in semine a principio, sed eius operationes propter

defectum organorum non apparere, falsum est. — Tum quia anima non unitur ut forma corpori nisi organizata. — Tum quia Aristoteles, II, *de Anima text. 30*, inquit, quod semen et fructus, sic sunt potentia vitam habentia, quod abiiciunt animam. — Tum, quia tunc generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis, sicut in animalibus annulosis ex uno fiunt duo: et sic sequeretur, quod omnes transmutationes sequentes, essent ad generationem impertinentes: trasmutationes enim formam substantialem sequentes, non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. Sequeretur etiam, quod anima rationalis divideretur ad divisionem corporis, et quod ex omnibus pollutionibus, ex quibus conceptus non sequitur, animae rationales multiplicarentur.

Tertium est, quod etiam illa opinio falsa est, quae dicit, quod sicut semen est corpus non organizatum actu, sed organizabile, ita virtus quae est in semine, est anima in potentia, non autem in actu: et quod organizato semine, sufficienter ad vitam plantae, praedicta virtus fit anima vegetabilis, deinde organis magis perfectis, eadem fit sensitiva, postremo forma organorum perfecta, eadem fit anima rationalis, non actione quidem virtutis seminis, sed ex actione, et illuminatione exterioris agentis; et quod propter hoc dixit Aristoteles, intellectum ab extrinseco esse.

Haec enim opinio falsa est. Tum, quia tunc forma substantialis continue, magis ac magis perficeretur. Tum, quia forma substantialis non simul, sed successive educeretur in actum, et sic generatio esset motus continuus. Tum, quia sequeretur animam rationalem esse mortalem, quia anima rationalis esset eadem cum anima sensibili, quae per accidens generata, ponitur in processu praedicto, et per consequens, ponitur ad corruptionem corporis esse corruptibilis.

Nec potest dici, quod ex lumine extrinseco, per quod dicta anima fit rationalis, fiat incorruptibilis, quia nihil formaliter rei corruptibili adveniens, facit ipsam incorruptibilem per naturam, cum corruptibile et incorruptibile differant secundum genus; X, *Metaph. text. 26*.

Quartum est, quod dicta virtus, quae fundatur in spiritu, cuius semen est contentivum, operatur corporis formationem ex vi animae patris, cui principaliter attribuitur generatio, non autem ex vi animae concepti, etiam postquam habet animam, quia conceptum non generat seipsum, sed a parte generatur, ut patet per singulas virtutes animae discurrendo. Animae enim, embryonis non potest attribui corporis formatio, ratione virtutis generativae, quia non habet ea vis suam operationem, nisi completo opere nutritivae, et augmentativae: nec ordinatur ad perfectionem ipsius individui, sed ad speciei conservationem. Non etiam illud sibi attribui potest ratione virtutis nutritivae, quia nutrimentum in processu formationis perducitur ad perfectiorem formam, et viciniorem similitudini

patris: non autem ad similitudinem praeexistentis trahitur, quod fit per opus nutritivae assimilantis nutrimentum nutrito: nec etiam fit virtute augmentativae, quia ad ipsam non pertinet mutatio secundum formam, sed tantum secundum quantitatem. Non etiam illud fit virtute sensitivae, aut intellectivae potentiae, ut patet: Relinquitur ergo, quod formatio corporis, praecipue quantum ad primas et principales partes, est tantum ex vi animae generantis.

Quintum est, quod haec vis formativa manet in spiritu praedicto a principio formationis usque ad finem, species tamen formati non manet eadem, cum diversas formas habeat successive usque ad complementum; quia licet generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod, quodlibet eorum habeat formam immediatam materiae primae, tamen in aliorum generatione oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias inter primam formam elementi, et ultimam ad quam generatio ordinatur.

Sextum est, quod non est inconveniens, si aliquid intermediorum generatur, et statim postmodum corrumpitur, quia illa tanquam non habentia speciem completam, non generantur, ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec etiam est mirum, quod tota generationis transmutatio non sit continua, quia hoc etiam accidit in tota alteratione, et tota augmentatione, et solus motus localis est vere continuus, VIII *Physic. text. 64.* et infra.

Septimum est, quod quanto aliqua forma est nobilior, et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, et plures generationes, et corruptiones. Et ideo, in generatione hominis, anima vegetabilis, quae primo inest embryoni, cum vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit perfectior anima, quae est simul nutritiva et sensitiva: et tunc embryo vivit vita animalis: hac autem corrupta, succedit rationalis ab extrinseco, non autem virtute seminis, ut praecedentes.

Circa *tertium dictum* advertendum, quod corruptibile secundum naturam impossibile est ut fiat secundum naturam incorruptibile, quasi corruptibile incorruptibile mutetur: cum enim corruptibile et incorruptibile differant secundum genus, non potest unum mutari in aliud, nisi fiat mutatio secundus genus; et per consequens nihil secundum naturam corruptibile, manens idem secundum substantiam, et non variatum secundum genus, potest fieri per naturam incorruptibile: sed tamen id quod est secundum naturam corruptibile, potest ex supernaturali dono fieri incorruptibile, ita quod idemmet erit corruptibile et incorruptibile, sed per naturam corruptibile, incorruptibile autem per gratiam, aut per donum aliquod supernaturale ipsum a corruptione prohibens, ut est in corporibus beatorum: propter hoc S. Thomas ut se praeservaret ab incorruptibili per supernaturale donum, non dixit absolute, quod nihil

formaliter alicui rei corruptibili adveniens facit ipsum incorruptibile, sed quod non facit ipsum incorruptibile per naturam: et sic si anima sensitiva, quae est secundum naturam corruptibilis, fiat per supervenientem lucem rationalis, non poterit anima rationalis fieri incorruptibilis per naturam, sed remanebit naturaliter mortalis: et corruptibilis sicut prius.

Circa *quartum dictum*, cum concluditur, quod formatio corporis, praecipue quantum ad primas et principales partes, est tantum ex vi animae generantis, *adverte*, quod idcirco specificavit S. Thomas principales et primas partes, quia ut ipse ait, *Prima parte* in *quaest. 118, art. 1, ad 4,* producta anima sensitiva in generato, quantum ad aliquam partem principalem, tunc iam illa anima sensitiva prolis, incipit operari ad complementum proprii corporis per modum nutritionis, et augmenti. Et sic patet, quod aliquae partes secundario advenientes, possunt ex vi animae prolis effici, licet partes principales, sicut cor, cerebrum, et huiusmodi, virtute animae generantis fiant.

« *An et quomodo virtus quae est in semine completa generatione remaneat; et quomodo materia prima ad formas mediate vel immediate se habeat.* »

Circa *quintum dictum,* duplex **dubium** occurrit.

Primum est circa id quod dicitur: *vim formativam manere in spiritu a principio formationis usque in finem:* videtur enim velle S. Thomas, quod talis vis finita formatione non duret, sed tantum duret usque ad formationis complementum. Huius autem oppositum habetur *de Potentia, q. 3, a. 9, ad 16,* ubi dicitur quod virtus formativa, quae est in semine in principio, manet etiam adveniente anima rationali, sicut et spiritus, in quos fere tota substantia spermatis convertitur, manent.

Secundum est, circa id quod dicitur: *quoniam oportet in generatione aliorum corporum esse generationum ordinem, propter multas formas medias inter formam primam elementi, et ultimam formam ad quam generatio ordinatur.* Ex hoc enim sequitur, quod materia exuta una forma, non potest quamcumque formam absque ordine recipere, sed necesse est ut unam prius altera ordinate, et gradatim recipiat. Huius autem oppositum expresse dicit S. Thomas, *V.Physic.* ubi ostendens, quomodo in substantia non sit contrarietas, inquit, quod materia exuta una forma, potest recipere diversas formas absque ordine.

Augetur etiam dubium (quia ostensum est superius) quoniam forma quaelibet substantialis, absolute loquendo, unitur immediate materiae primae; ergo materia potest per generationem recipere quamcumque formam absque ordine: — Probatur *consequentia;* quia hic assignat rationem S. Thomas, quare corporum simplicium ge-

neratio non procedit ordinate, quia videlicet, quodlibet eorum habet formam immediatam materiae primae.

Ad primum horum respondetur, quod expresse S. Thomas, *Prim. parte* ubi supra, tenet virtutem activam, quae erat in semine, desinere esse desinente semine, et evanescente spiritu, qui in ipso continebatur: non enim possibile est virtutem remanere eandem numero, eius subiecto destructo, cum accidens neque per se subsistere possit, neque migrare de subiecto in subiectum. Quod autem dicitur in *de Potentia, etc.* quod manet, intelligitur non eadem secundum numerum sed in suo simili: quod patet ex duobus: *Primo,* quia assignat rationem huius permanentiae, ex eo quod spiritus in quos tota fere substantia spermatis convertitur, manent: constat autem, quod substantia spermatis non convertitur in eosdem numero spiritus, qui praeerant, sed in similes: et sic virtus quidem similis priori remanet: non autem oportet ut remaneat prior eadem secundum numerum. *Secundo,* quia idem confirmat exemplo caloris, qui fuit dispositio ad formam ignis, qui remanet, forma ignis adveniente: manifestum est autem, quod calor qui praecessit formam ignis non remanet idem numero, cum in adventu formae ignis corrumpatur subiectum, in quo erat, sed remanet similis calor secundum speciem. Dicendum est ergo, quod virtus formativa remanet similis, non autem eadem secundum numerum: et quae prius erat corporis formativa, ut ibi dicitur, eadem secundum speciem, fit postmodum corporis regitiva.

Ad evidentiam *secundi dubii,* attendendum est *primo,* ex doctrina S. Thomae in *q. de spirit. creat. a. 3, ad 20,* quod materia nude quidem considerata, indifferenter se habet ad omnes formas, quia videlicet, secundum suam substantiam non est magis ad unam formam determinata, quam ad aliam, sed uniuscuiusque est secundum suam naturam receptiva; considerata autem ut perfecta per aliquam dispositionem ex virtute agentis, non respicit indifferenter omnes formas, sed aliquas determinate: sunt enim aliquae formae habentes inter se ordinem secundum generationem, ut natae sint sibi immediate per generationem succedere: et ideo dum materia, una illarum exuitur, non potest recipere quamcumque indeterminate, sed illam quae nata est immediate succedere formae priori, quae erat ab agente introducta, tanquam dispositio ad ulteriorem formam: sicut quia forma sanguinis habet immediatum ordinem in generatione animalis ad formam seminis, ideo dum materia exuitur forma seminis, non recipit immediate aliam formam, quam formam sanguinis.

Attendendum *secundo,* quod licet materia secundum se, et nude considerata indifferenter se habeat ad omnes formas, ut autem est per aliquam formam ab agente disposita, non sit ad omnes indifferens, sed aliquas determinate respiciat; tamen alium ordinem habet ad formas elementorum, et alium ad formas perfectiores.

Nam, cum formae elementorum teneant infimum gradum inter formas; inter materiam primam et formas elementorum, non mediat alia forma imperfectioris ordinis, utpote, quae sua imperfectione magis ad naturam materiae appropinquet: et ideo inquit hoc loco S. Thomas, quod quodlibet elementorum habet formam immediatam materiae primae: formae autem altioris gradus et ordinis, habent sub se naturae ordine formas inferioris ordinis et gradus: et quanto forma est imperfectioris ordinis, tanto magis ad naturam materiae appropinquat: quia quanto aliquid magis recedit ab actu et perfectione, tanto magis ad potentiam accedit. Ideo formae quae sunt supra elementa, non sunt immediate materiae primae secundum naturae ordinem, sed inter ipsas et materiam mediant formae elementorum, et quanto forma ad altiorem ordinem et gradum pertinet, tanto inter ipsam, et materiam plures formae naturae ordine mediant.

Et quia natura in educendo aliquid de potentia ad actum, procedit de imperfecto ad perfectum; ideo dum materiam deducere intendit ad actum formae perfectioris ordinis, prius deducit ad actum formae imperfectioris, et sibi propinquioris secundum materiam. Et haec est ratio, quare dum exuitur forma unius elementi, indifferenter potest recipere quamcumque aliam formam alterius elementi: non autem dum exuitur alia forma, potest indifferenter recipere quamcumque aliam formam superioris ordinis, sed determinatam, scilicet eam quae est formae priori secundum gradum, et ordinem naturae proximior. In generatione enim naturali, forma imperfectior introducitur a natura, ut dispositio ad formam immediate post ipsam naturae ordine collocatam: in generatione vero elementi forma imperfectioris elementi, non se habet ut dispositio, et ut medium ad formam alterius elementi, cum omnes formae elementares ad unum ordinem pertineant, et omnes immediate materiam respiciant.

Attendendum *tertio,* quod aliud est aliquam formam esse immediatam materiae, et aliud illam uniri immediate materiae. Cum enim dicitur formam esse materiae immediatam, significatur exclusio omnis alterius formae inferioris ordinis et gradus inter materiam et formam, quia videlicet, secundum naturae ordinem, nulla est quae illa sua imperfectione magis ad materiae naturam, et conditionem appropinquet: sicut dicimus, hominem et animal esse immediata, quia inter ea non mediat alia superior species, quae sit prior homine, et inferior animali. E contrario vero, dicimus vivum et hominem non esse immediata, quia inter illa ordine naturae, et gradu mediat animal, sed cum dicitur formam uniri immediate materiae, significatur quod forma dat esse materiae non mediante aliquo alio, sed per se ipsam, ita quod excluditur omne medium, quod unire habeat formam materiae secundum esse, sic autem, ut superius est ostensum, omnis forma substantialis immediate unitur

materiae primae, eo quod omnis forma superioris ordinis virtualiter contineat omnes alias formas inferiorum ordinum, et det materiae quidquid formae inferiorum ordinum darent: non autem omnis forma est ordine naturae immediata materiae, ut est ostensum, cum sint diversi gradus, et diversi ordines formarum.

Patet itaque ex his, quam bene dictum est a S. Thoma, in generatione aliorum corporum supra elementa, oportere esse generationum ordinem propter multas formas intermedias, ordine scilicet, naturae, inter primam formam elementi, et ultimam formam ad quam generatio ordinatur, quia natura ordinate in suis operibus procedit, et non producit aliquid ab uno extremo ad aliud, nisi per media essentialiter et per gradus ordinata.

Ad primum ergo *in oppositum*, dici potest dupliciter.

Primo, quod non loquitur ibi S. Thomas de materia unius elementi in ordine ad omnes formas, sed in ordine ad formas aliorum elementorum, quae per simplicem generationem in ipsam introducuntur. Ipsa enim exuta una forma elementi, potest indifferenter plures formas elementares recipere, quia ut hic dicitur, quodlibet eorum habet formam immediatam materiae primae. Unde et adducit Aristotelem II *de Gener.* dicentem, quod cum ex terra fit ignis, non oportet fieri transitum per media elementa: loquitur autem particulariter de illis, quia ex contrarietate illorum arguebatur esse contrarietatem in substantia. Ipse autem ostendit, quod propter illas non oportet ponere contrarietatem in substantia, cum neque inter ipsas inveniatur maxima distantia, ita quod ab una illarum non possit nisi per media perveniri, neque esse illarum per continuum motum acquiri possit: et sic quum non sit inter illas contrarietas, de quibus maxime videtur propter contrarias ipsarum qualitates, multo minus inter alias formas substantiales erit contrarietas. Hic autem S. Thomas in loco adducto, non loquitur de materia in ordine ad formas elementares in ipsam, per simplicem generationem introducendas, sed in ordine ad alias formas quae supra formas elementares sunt.

Potest *secundo* responderi, iuxta ea quae dicuntur in *Quaest. de spirit. creat.* loco allegato, quod loquitur S. Thomas in V *Physic.* de ipsa materia secundum se, et nude considerata: ipsa enim exuta una forma, ut sic, videlicet absque forma quantum est ex natura sua, et sua potentialitate, indifferens est ad unamquamque formam recipiendam, eo quod unaquaeque forma substantialis nata sit illi dare esse immediate, et illi immediate uniri. Hic autem loquitur S. Thomas de materia, secundum quod per agens disponitur, et ordinatur ad generationem: sic enim per aliquod agens disposita ad alicuius generationem, et per eius actionem exuta forma quam habebat (ut sic, videlicet per tale agens exuta) non est indifferens ad plures formas, sed est determinata ad illam ad quam agens ipsam disposuerat: unde nulla est contradictio.

Ad secundum patet ex dictis, quod aliud est formam esse naturae ordine immediatam materiae, et aliud ipsam uniri materiae, immediate. Sanctus Thomas ergo, non probat generationem simplicium corporum non procedere ordinate, quia quodlibet elementorum habeat formam per quam immediate unitur materiae, sed quia unumquodque eorum habet formam naturae ordine immediatam materiae. Hoc autem non convenit omni formae, sed tantum formis elementorum, eo quod ipsae infimum gradum inter formas teneant.

Circa *Sextum dictum*, quum dicitur, quod neque alteratio tota est continua: neque totum augmentum; advertendum, quod ex istis verbis non habetur neque ullam alterationem esse continuam, neque ullum augmentum, hoc enim quum tantum incidenter sit dictum, noluit Sanctus Thomas asserere, eo quod multas habeat difficultates, sed habetur tantum, quod tota alteratio qua scilicet, aliquid alteratur a non gradu alicuius qualitatis ad aliquem perfectum gradum, non est de necessitate continua, quia potest mobile moveri ad aliquem gradum remissum: et posteaquam ibi per aliquod tempus quieverit, moveri ad perfectum gradum. Similiter totum augmentum quo animal per totam suam vitam augetur, non est continuum, cum videamus hominem augeri ad aliquam quantitatem, et sub illa per longum temporis spatium quiescere, deinde in maiorem etiam quantitatem augeri. De hoc autem nulli est dubium. Utrum autem partiale augmentum, et partialis alteratio sit motus continui, non est praesentis speculationis, sed ad VIII *Physic,* pertinet, idque ibi pertractavimus.

Quantum ad secundum, respondet S. Thomas ad singula argumenta.

Ad primum quidem, *negat antecedens*: ad eius vero *probationem, negat consequentiam*; quia licet anima sensitiva bruti, et anima sensitiva hominis sint eiusdem generis, non tamen sunt eiusdem speciei, sicut neque homo et brutum. — Ad probationem *negat assumptum*; diversitas enim speciei potest requirere diversum modum procedendi in esse eorum, quae sunt eiusdem generis. Nam in proposito, anima bruti est sensitiva tantum, et per consequens nec est, nec operatio eius supra corpus elevatur: ideo simul generatur et corrumpitur cum corpore: sensitiva autem hominis est etiam intellectiva, et secundum esse ac operationem supra corpus elevatur, ideo per corporis generationem non generatur.

Ad secundum respondet ex dictis, quod sensitiva per quam foetus erat animal, non manet, sed ei succedit alia quae simul est sensitiva, et intellectiva.

Ad fundamentum tertiae rationis, scilicet quod diversorum agentium actiones non terminantur ad unum factum, sed ad diversa, *respondet*, quod est verum de agentibus non subordinatis,

est autem falsum de subordinatis, quorum unum est sicut principale agens, alterum vero sicut instrumentum.

Dicitur tamen *secundo,* quod aliquando actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti: et sic uno et eodem generato, quod est homo, nihil prohibet actionem naturae, quae est sicut Dei instrumentum, terminari ad aliquid hominis, non autem ad totum quod fit actione Dei. Unde virtute Dei, et virtute seminis producitur quidem corpus hominis, animam vero actio Dei immediate producit, quam virtus seminis producere non potest, sed ad eam disponit.

Ad evidentiam huius responsionis *considerandum,* quod licet virtus seminis dicatur animam non producere, sed tantum ad eam disponere, non tamen hoc est intelligendum ad hunc sensum, quasi virtus seminis nullo modo ad ipsam animam attingat, sed sensus est, ut habetur in *de Potentia q. 3. ar. 9.* in solutionibus argumentorum, quod non producit animam causando esse ipsius, sed producit dispositiones, quae sunt necessariae ad formam, et quibus corpus disponitur ad hoc ut sit particeps esse animae; et quia ad tales dispositiones sequitur unio animae cum corpore, ideo virtus seminis est etiam causa unionis animae cum materia.

Et per hoc soluuntur multa argumenta adducta a Capreolo in *2. Sent. dist. 15.* quibus arguitur, quod non potest salvari hominis generatio ab homine, si homo tantum dispositiones accidentales producat: dicitur enim, quod non tantum dispositiones corporis agens naturale causat, sed est etiam causa unionis animae ad corpus dispositive, et sic dicitur agens naturale inducere formam in materia.

« *Quomodo actio divina et actio hominis quae est generatio, eundem habeant terminum; et quomodo homo generans sit causa dispositionum corporis* ».

Sed contra hanc responsionem, cum dicitur, quod agentia subordinata, qualia sunt Deus, et creatura, respectu hominis possunt agere ad eundem terminum diversimode, **dubitatur**: In hominis enim generatione, non potest actio divina quae est creatio, terminari ad idem compositum, quod est homo, ad quod terminatur actio hominis quae est generatio; alioquin totus homo diceretur creatus, sicut dicitur genitus: nec ad eundem terminum, qui est forma, quia tunc agens creatum cooperaretur creationi cuius oppositum ostensum est in praecedentibus: Ergo nullo modo ad eundem terminum terminatur.

Respondetur, et dicitur *primo*, quod actio Dei, et actio seminis, aut hominis generantis, terminantur ad eundem terminum, qui est homo, et ad eundem terminum, quae est anima, sed diversimode. Nam homo est terminus creationis, inquantum prin-

cipalis eius pars, scilicet anima intellectiva, creatur in corpore; est vero terminus generationis, inquantum alia pars, scilicet corpus, per generationem disponitur ultima dispositione ad suscipiendum animam: et generatio est causa per modum disponentis et praeparantis materiam, quod sibi anima uniatur, ex cuius unione resultat ipsum totum, quod est homo: uniens enim materiam cum forma, est causa suo modo compositi, quod ex tali unione resultat. Anima vero est terminus creationis quantum ad esse suum absolute, est vero formalis terminus generationis, quoad unionem eius cum materia.

Cum autem dicitur, quod tunc agens creatum cooperaretur creationi, dico, quod cooperari creationi, dupliciter potest intelligi: *Uno modo,* quia cum alio operatur ad terminum creationis attingendo esse ipsius absolute, et sic nihil cooperatur creationi. *Alio modo*, disponendo materiam in qua terminus per se creationis creatur, et per hoc terminum creationis uniendo materiae: et sic nullum inconveniens est, aliquid cooperari creationi eius, quod in materia determinata creatur: et sic dicimus hominem, sive virtutem seminis creationi animae cooperari.

Sed resultat aliud **dubium,** etiam a Capreolo, loco allegato tactum. Cum enim dicitur virtutem seminis esse causam dispositionum corporis, non autem esse causam animae, quaeritur de illis dispositionibus: Aut enim sequuntur animam ordine naturae, aut praecedunt. — Non primum. Tum, quia nullum agens causat accidentia consequentia aliquam formam, nisi causet illam formam. Tum, quia virtus seminis nihil causat postquam reposuit foetum in specie. — Non etiam secundum, quia tunc in homine esset alia forma substantialis, praecedens animam super quam fundantur: quod negatum est. Ergo nullo modo virtus seminis illas dispositiones causat nisi et ipsam animam causet.

Respondetur, quod duplex est genus dispositionum materiae. Quaedam sunt dispositiones transeuntes, quibus scilicet, praeparatur materia ad susceptionem animae, sed in eius adventu desinunt esse: et tales certum est, quod praecedunt animam, et fundantur in forma substantiali, praecedente in materia adventum animae, ut sunt accidentia embryonis, quae consequuntur animam sensitivam in ipso existentem. Quaedam vero sunt permanentes. quae scilicet in eodem instanti, in quo anima unitur corpori, causantur, et simul cum anima permanent in materia: et tales (ut in superioribus est plenissime ostensum) absolute loquendo, sequuntur animam, prius enim oportet ordine naturae formam uniri materiae, quam accidentia compositi sint, quia compositum ex unione formae ad materiam resultat: accidentia autem, quae in ipsa animae introductione ab agente naturali causantur, sunt accidentia non animae tantum, sicut intellectus, et voluntas, quae a solo Deo causantur, nec tantum materiae, quia quaelibet forma substantialis

(ut superius est ostensum) unitur immediate meteriae: sed sunt accidentia compositi: sed considerata anima ut dat esse intellectivum, praecedunt ipsam animam in genere causae materialis, veluti eius dispositiones quibus materia ad esse intellectivum praeparatur.

Cum probatur, quod non sequuntur animam in materia, dicitur ad primam probationem, quod assumptum est verum de accidentibus consequentibus formam tantum tanquam eius proprietates in ipsa sola existentes: non est autem verum de accidentibus compositi, de quibus loquimur in proposito, et de agente instrumentali praeparante per accidentia transeuntia materiam ad susceptionem formae, cuiusmodi est agens naturale, de quo nunc loquimur. Tale enim est dispositive causa unionis formae cum materia, et per consequens est causa compositi et accidentium, quae compositum concomitantur.

Ad tertiam dicitur, quod, agens naturale nihil agit post repositionem foetus in specie posterioritate durationis: sed bene in eodem instanti, in quo foetus reponitur in specie aliquid agit quod posterius natura sequitur unionem animae cum materia, et secundum etiam aliquam considerationem formam praecedit, ut de huiusmodi accidentibus diximus.

Cum autem probatur, quod non sequuntur, quia in homine esset alia forma praeter animam; *negatur consequentia*. Dicitur enim quod illae dispositiones, ut praecedunt animam, inquantum dat esse rationale, fundantur super composito ex materia, et ipsa anima intellectiva ut dat esse sensitivum: et sic non oportet ponere aliam formam praeter intellectivam in homine. Ex his poterunt solvi multae instantiae a Capraeolo adductae.

Ad quartum respondetur, *negando consequentiam*. Sibi enim simile in specie homo generat inquantum virtus seminis dispositive operatur ad ipsam ultimam formam per quam homo speciem sortitur.

Pro declaratione huius responsionis attendendum est, quod quia anima intellectiva est alterius conditionis a conditione aliarum formarum quae sunt in materia; ideo alio modo dicitur homo generare hominem, et alio modo aliud animal sibi simile in specie generare. Nam quia animae brutorum a materia secundum esse dependent, generans in ipsis non solum est causa compositi, sed etiam formae, ipsam de potentia materiae educendo: quia vero anima intellectiva non dependet a materia secundum esse, et de illius potentia non educitur, homo generans non causat animam intellectivam absolute, sed ipsam unit materiae, disponendo materiam tali dispositione, quae est necessaria ad formam: et quia ex tali unione animae cum materia resultat ipsum totum quod est homo, ideo dicitur homo hominem generare, et sibi simile in specie producere.

Sed advertendum hic, cum dicimus, hominem generantem esse

causam unionis animae cum materia, quod hoc non est intelligendum, quasi sit causa relationis unionis animae, ut ex parte animae se tenet, ipsam relationem attingendo: relatio enim non est per se terminus actionis, nec etiam, quia sit causa esse substantialis in quo uniuntur anima et corpus, sed quia causat terminum relationis animae ad corpus, ad cuius termini scilicet corporis positionem, necesse est animam secundum suum esse uniri corpori. Unde unio materiae ad formam quantum ad fundamentum relationis, est intrinsecus terminus generationis; sed unio formae cum materia ex parte ipsius formae, et eius esse in quo fit unio, est generationis terminus extrinsecus. Et hoc est particulare in generatione hominis, quod scilicet dicatur homo hominem generare ex hoc solum, quia per multas generationes et alterationes disponit materiam ad susceptionem animae, causatque etiam dispositiones cum ipsa remanentes, et ex hoc causat ipsius unionem cum materia, et consequenter humanitatem quae est tertia entitas. In aliis enim generationibus praeter haec omnia, generans etiam ipsam formam in esse producit, educitque de potentia materiae, hoc autem evenit, quia aliae formae non sunt subsistentes, anima vero intellectiva subsistens est, supraque materiam elevatur. — Bene itaque brevibus respondit S. Thomas, quod ad hoc ut salvetur hominem sibi simile in specie generare, sufficit, quod dispositive ad animam intellectivam operetur.

Ad quintam rationem, quae est Apollinaris, respondetur, id quod infertur, non esse inconveniens, cum generatio sit non voluntatis actio, sed naturae, quae mala non est.

Ad sextam rationem, quae ex Gregorio Nysseno, cum sequentibus est sumpta, respondet, *negando antecedens* de corpore, secundum quod est in potentia ad animam, nondum scilicet animam habens. — Ad probationem *negatur consequentia*, quia tunc non est adhuc corpus humanum nisi in potentia; ideo praecedit animam, sicut potentia praecedit actum, non autem idem praecedit seipsum.

Ad septimam rationem *negat consequentiam*. Actio enim Dei utrumque producit, scilicet animam, et corpus, corpus quidem mediante virtute seminis, animam vero immediate: actio autem seminis perficit id ad quod est.

Adverte, quod S. Thomas ex hac responsione vult negare hanc propositionem: *Actio quae totam rem non producit in esse, est imperfecta:* non enim actio dicitur imperfecta si non producit totam rem, quando non ordinatur ad productionem rei quantum ad omnes partes, sed tantum ad productionem unius partis. Nam omnis actio in suo genere perfecta est, quando per ipsam completur id ad quod ordinatur: et ideo, quia virtus seminis non ordinatur a natura ad productionem hominis quantum ad omnem eius partem, sed tantum ad corporis dispositionem, et organizationem, quae ad receptionem animae intellectivae sufficiat; ideo si per ipsam hoc

efficiatur, est actio perfecta, dato quod non utramque hominis partem producat.

Sed occurrit **dubium** circa id, quod de actione divina dicitur. Si enim Deus mediante virtute seminis producit corpus, animam vero immediate, sequitur quod duae actiones divinae ad hominis productionem concurrant simul, scilicet, creatio animae et corporis productio. Sed ab eodem agente per duplicem actionem ipsius, non potest unum simpliciter produci, quia unicuique actioni suus proprius et distinctus terminus correspondet. Ergo homo non erit quid unum simpliciter: quod pro inconvenienti habuit S. Thomas contra Platonem, et Origenem superius.

Dicitur *primo,* quod utique duae operationes Dei extrinsecus concurrunt ad hominis productionem, licet sit unica eius operatio intrinseca, quae est divina substantia. — Dicitur *secundo,* quod unum simpliciter, potest duabus actionibus eiusdem agentis produci: quando una ad alteram ordinatur, sicut cum agens principale movet instrumentum, et producit aliquid aliud ad quod actio instrumenti non attingit: illam enim actionem qua aliquid per instrumentum per modum dispositionis attingit, ordinat ad actionem, qua ulteriorem effectum producit, sicut et productum per instrumentum ordinatur ut dispositio ad principalem effectum, sic est in proposito. Nam actio, qua Deus mediante virtute seminis corpus producit, ordinatur ad animae creationem in corpore, sicut corpus ad animam, ut eius propria materia ordinatur.

Ad octavam rationem: Respondet, *negando consequentiam.* — Ad probationem *negat assumptum* de parte, quae totam virtutem corpoream excedit, sicut est anima.

Ad nonam rationem: Respondet, *negando consequentiam*; et *assumptum* ad eius probationem. Per illam namque manifestationem operationum animae, secundum corporis profectum, ostendit dispositionem partium corporis, ad animae operationem necessariam esse non autem idem principium animam, et corpus habere.

Ad decimam: Dicit, quod utique per animam generantis configuratur corpus, non tamen per animam geniti, ut superius est ostensum: ideo non sequitur animam geniti in semine esse.

Ad evidentiam huius responsionis considerandum, ex doctrina S. Thomae in *de Potentia, questione 3. art. 9 ad quintum,* quod licet virtus seminis ad animam intellectivam non attingat, ipsam producendo, oportet tamen, ut virtute animae hominis generantis materiam disponat. Non enim ageret ad dispositionem materiae talem, ut fiat corpus anima rationali perfectibile, nisi virtute animae rationalis operaretur veluti ipsius instrumentum, cum videamus nullum corpus esse animae rationali aptum, excepto corpore se-

mine hominis generato: et quia talis dispositio fit configurando, et organizando corpus, ut per ipsum possit anima suas operationes exercere, ideo bene dicitur hic, quod corpus virtute animae generantis configuratur animae generati.

Ad undecimam: Respondet, quod (ut ex dictis patet) semen non est a principio vivum nisi in potentia, et per consequens, non habet tunc animam actu; in processu autem generationis habet animam vegetabilem, et sensibilem ex virtute seminis, sed illae animae, succedente anima intellectiva, transeunt.

« *Quomodo semen animam vegetabilem et sensibilem virtualiter habeat; et quomodo in adventu animae intellectivae in materiam, anima sensitiva corrumpatur.* »

Advertendum cum dicitur: Semen animam vegetabilem, et sensibilem ex virtute seminis habere: quod semen duo habet, ut ex superioribus patet, scilicet corpulentam substantiam ac spumosam, et spiritus in ipso inclusos: ex corpulenta substantia generatur corpus, et haec est, ratione cuius semen dicitur a principio esse vivum in potentia, passiva et postea vivum in actu. In spiritibus autem inclusis est virtus animae generantis, et ratione huius dicitur, quod semen habet animam vegetabilem, et sensitivam virtute seminis, idest, virtute existente in spiritibus inclusis in semine: et sic semen secundum aliud est materia, et secundum aliud est agens.

Occurrit autem **dubium** circa id, quod dicitur hic, et dictum est superius, scilicet, quod in adventu animae rationalis recedit anima sensitiva praeexistens, quae est etiam vegetativa. — Quaeritur enim, a quo corrumpatur.

1°) Non a virtute seminis, quia agens naturale non corrumpit aliquam formam, nisi aliam introducendo: Neque ab agente supernaturali, quia quod naturaliter generatur, etiam naturaliter corrumpitur; ergo non desinit per adventum animae rationalis:

2°) Praeterea sequeretur, quod in homine nihil esset vere genitum: non enim materia est genita nec forma: et si corrumpitur forma praecedens animam intellectivam, anima intellectiva advenit materiae nudae: ergo nihil ibi erit genitum.

3°) Adhuc: Si forma praecedens corrumpitur, fitque resolutio usque ad materiam primam, eo quod remota forma substantiali removentur omnia accidentia illam consequentia; sequitur quod frustra fuerit materia disposita per praecedentes formas: sed natura nihil frustra operatur. Ergo etc.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod (ut ex superioribus patet) quia anima intellectiva dat esse substantiale, et facit ens simpliciter in actu, sicut et quaecunque alia forma substantialis, ideo non compatitur secum aliam formam substantialem in ma-

teria: sicut enim adveniret enti in actu, et per consequens esset forma accidentalis, non substantialis; sed cum ipsa advenit materiae, necesse est ut praecedens corrumpatur. — Sed decipiuntur, qui S. Thomam in hac parte impugnant, quia imaginantur in aliquo priori secundum durationem, expoliari materiam omni forma: deinde in posteriori aliquo instanti, animam introduci in materia nuda et expoliata existente: quasi expoliatio materiae ab omni forma sit dispositio quaedam, praecedens introductionem animae intellectivae. — Sed haec non est mens S. Thomae: sed dicimus, quod materia per multas alterationes, per generationes multas ac corruptiones praeparatur ad susceptionem animae intellectivae, et cum fuerit sufficienter praeparata, anima intellectiva in instanti advenit materiae existenti sub anima sensitiva, et in eodem instanti expellit formaliter animam sensitivam, cum omnibus dispositionibus suis, et dat materiae quidquid dabat anima sensitiva, ita quod; idem instans est primum non-esse animae sensitivae, et primum esse animae intellectivae. Unde denudatio materiae ab omni forma absolute, non est dispositio totalis ad animam intellectivam, quia sic posset in quacunque materia anima intellectiva introduci, sed denudatio ipsius ab anima sensitiva immediate praecedente in materia: denudatio inquam, facta per expulsionem formae ex adventu animae intellectivae, simul cum dispositionibus similibus ad esse animae intellectivae facientibus.

Hoc supposito, dicitur **ad 1m**: Quod anima sensitiva praecedens corrumpitur, et ab agente naturali, et ab agente supernaturali. Quia enim anima intellectiva non potest simul cum illa esse in materia, omne agens ad introductionem animae intellectivae in materia, agit etiam ad corruptionem formae praecedentis.

Cum autem *improbatur*, quod corrumpatur ab agente naturali; *dicitur*, quod agens naturale sive virtus existens in semine, corrumpit animam sensitivam, introducendo animam intellectivam dispositive. Producit enim dispositiones in instanti introductionis ipsius animae intellectivae, quae simul cum ipsa anima remanent, quas diximus ordine naturae praecedere animam intellectivam, inquantum dat esse rationale, licet ipsam absolute sequantur.

Cum etiam *arguitur*, quod non ab agente supernaturali; iam dictum est, quod non tantum ab agente supernaturali corrumpitur, sed concurrit etiam actio virtutis seminis. Unde sicut in generando hominem, semen est instrumentum divinae virtutis, ita et in corrumpendo formas prius introductas.

Ad 2m: *Negatur consequentia.* — Ad probationem dicitur, quod licet neque materia, neque forma sit generata, tertia tamen entitas, quae resultat ex materia et forma, scilicet homo, est vere generata. Licet enim in generatione aliorum animalium dicatur totum generari, quia etiam ipsa forma per generationem esse accipit; in generatione tamen hominis, quia anima extollitur supra mate-

riam, generans dicitur hominem generare, ex eo solum, quod causat dispositive unionem corporis et animae, ex qua homo resultat, id quod homo generans facit, disponendo materiam, et dispositionibus transeuntibus, et dispositionibus simul cum anima remanentibus.

Argumentum autem procedit, ac si diceremus fieri resolutionem usque ad materiam primam, et nullum effectum generationis in homine genito remanere: hoc autem non dicimus; sed quod omnia accidentia quae fuerunt ante instans introductionis animae, desinunt esse; sed tamen in eodem instanti per virtutem generantis similia accidentia introducuntur et illa remanent simul cum unione animae, et corporis, quae est etiam generantis effectus.

Ad 3^{m}; *Negatur consequentia*: ideo enim oportuit in materia animam vegetativam, et sensitivam prius introduci, licet corrumpantur, quia materia non potest ab infima forma ad supremam, nisi per medias formas pervenire, ut superius est ostensum: et ideo natura, illas formas praeintroducit in materia, tanquam dispositiones in fieri ipsius animae intellectivae, non autem tanquam dispositiones in facto esse. Unde non frustra introducuntur, nisi quando accidit embryonis corruptio, antequam anima intellectiva formetur. Cum enim frustra sit quod non sequitur finem, ad quem ordinatur, si per hujusmodi dispositiones ad animae introductionem deveniatur, qui est earum finis, licet propter incompossibilitatem duarum formarum substantialium in eadem materia, in ipsa animae introductione corrumpantur, non dicuntur fuisse frustra introductae. Unde dixit superius S. Thomas, quod intermedia non habent speciem completam, sed sunt in via ad speciem, et ideo non generantur ut permaneat, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur.

Ad duodecimam respondet, *negando primam consequentiam.* — Ad probationem dicitur, quod aliquid potest esse propter alterum, *dupliciter: Uno modo,* quia est propter aliquid quod sequitur ad eius esse, puta propter eius operationem, aut conservationem: et hoc est posterius eo, propter quod est: et sic vestimenta sunt propter hominem. *Alio modo*, quia est propter eius esse, et tale est prius illo tempore, natura vero posterius: et hoc modo corpus est propter animam, sicut materia propter formam; secus autem esset, si poneremus ex corpore et anima non fieri unum secundum esse, sicut quidam dicunt animam non esse corporis formam.

Circa hoc ultimum dictum **dubitatur:** Quia etiam si poneretur non fieri unum ex anima, et corpore, non propter hoc oporteret dicere, animam esse propter corpus, ut hic dicitur. Nam posset disponi corpus ad esse ipsius animae non per modum materiae, sed per modum vasis in quo noviter creata reciperetur, et sic

corpus esset propter animam, non e converso, anima propter corpus.

Respondetur, quod loquitur S. Thomas de opinione illorum qui dicebant animas esse ante corpora productas, et esse naturas in se completas, sed eas post corporum productionem uniri corporibus: contra quos superius est disputatum. Sic enim sequitur, quod animae uniantur corporibus propter nobilitatem et perfectionem ipsorum corporum, non autem quia ipso indigeant ad suum esse in principio creationis: et ex consequenti anima erit propter corpus, non autem corpus propter animam.

CAPUT XC.

QUOD NULLI ALII CORPORI NISI HUMANO, UNITUR SUBSTANTIA INTELLECTUALIS UT FORMA.

Quum sit ostensum, aliquam substantiam spiritualem uniri corpori, (*cap.* 57) ostendit ultimo loco S. Thomas quali corpori uniatur: Et ponit hanc

Conclusionem: **Nulli alii corpori elementari, nisi humano, substantia intellectualis unitur ut forma.** — Quare autem de corpore tantum elementari loquatur, manifestat dicens, quod hoc ideo est, quia de corporibus coelestibus, quod anima intellectuali sint animata, ostensum est superius, quid senserit Aristoteles (*Cap.* 70) et quod Augustinus (*de Eccles. dogmat. c.* 58), hoc loco sub dubio relinquit.

Arguitur autem sic. Non unitur corpori misto, nec simplici; Ergo etc. — Quod non *misto*, probatur, quia corpus mistum habens nobilissimam formam, qualis est substantia intellectualis, oportet esse temperatissimum, cum videamus, corpora mista tanto nobiliores formas habere, quanto magis ad temperamentum mistionis perveniunt: propter quod videmus mollitiem carnis et bonitatem tactus, quae aequalitatem complexionis demonstrant, esse signa boni intellectus, sed complexio maxime aequalis est complexio corporis humani: ergo si substantia intelligibilis unitur corpori misto, illud erit eiusdem naturae cum corpore humano: similiter et forma erit eiusdem naturae cum anima humana. Ergo inter illud animal, et hominem non erit differentia secundum speciem.

Adverte, quod S. Thomas vult habere ex identitate naturae corporum perfectorum a substantia intellectuali, ipsas substantias intellectuales esse eiusdem naturae, scilicet, esse animas intellectivas;

quia cum forma materiae proportionetur, ubi materiae fuerint eiusdem naturae, oportet et ipsas formas intellectuales eiusdem naturae esse; utpote, easdem operationes in consimili corpore exercentes. Et sic sequitur, quod utrumque compositum, sit eiusdem speciei, et per consequens, ipsa substantia intellectualis nulli alteri corpori misto unitur, quam humano.

Quod etiam non uniatur corpori *simplici*, **arguitur primo** sic: Si aliqua pars unius corporis simplicis, puta aeris, sit animata anima intellectuali, totus aër et quaelibet eius pars erit animatus, quia huiusmodi corpus est simile in toto et in partibus, cum sit eiusdem speciei, ut patet ex identitate motus: similibus enim mobilibus, scilicet naturaliter, similes formae debentur: Sed hoc est manifeste falsum; cum nulla operatio vitae in ipso appareat, similiter nec in aliis elementis: Ergo etc.

Circa hoc quod dicitur, eiusdem naturae et speciei esse totum aërem, et quamlibet eius partem, *advertendum*, quod partes esse eiusdem speciei cum toto, *dupliciter* potest intelligi. — *Uno modo*, quia sunt quaedam completa in specie quibus convenit perfecta ratio totius, et per solam divisionem possunt fieri individua eiusdem speciei cum ipso toto: et sic dicuntur partes elementi esse eiusdem speciei cum toto elemento. Sicut enim totus aër, est aër, ita quaelibet pars aëris, est aër, et per solam divisionem pars aëris, potest esse per se individuum aëris: et hoc commune est omni toti homogeneo. — *Alio modo*, quia ad eandem speciem pertinent per reductionem, ad quam pertinet totum, licet ipsa non habeant completam rationem illius speciei. Et sic partes totius haeterogenei sunt eiusdem speciei cum toto, veluti principia, aut materialia, aut formalia speciei: licet enim, neque caro, neque os hominis sint homo, pertinent tamen ad speciem humanam ut principia materialia. Unde, quod aliquando inquit S. Thomas, quoniam differt totum homogeneum a toto haeterogeneo, quia partes homogenei habent speciem, et formam totius, non autem partes haeterogenei, intelligitur de habere eandem formam, et speciem primo modo, non autem secundo modo.

Secundo arg. Illa substantia non haberet solum intellectum, quia frustra uniretur corpori, eo quod nullam operationem haberet per corpus: Nec (inquam) intelligere aut velle, quia per organum corporis non exercentur: nec movere, quia elementa non movent seipsa, sed eorum motus sunt a generantibus, et per consequens non sunt animata. Non etiam haberet alias animae partes, quia cum illae sint aliquorum organorum partes, oporteret in elemento esse diversitatem organorum, quod repugnat simplicitati ipsius. Ergo etc.

Tertio arg. Elementa sunt corpora ignobiliora secundum suam speciem corporibus mistis, quia sunt propinquiora materiae primae, et per consequens, magis in potentia, et minus in actu

completo: Sed anima intellectiva est nobilissima forma: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia nobilioris corporis, est nobilior forma.

Adverte, quod dum dixit S. Thomas elementa esse ignobiliora corporibus mistis, addidit, *secundum speciem,* quia non sunt omnibus modis ignobiliora. Ut enim dicitur *4, Sent. distinct. 47, q. 2, a. 1, quaestiunc. 1, ad tertium,* quantum ad perfectionem speciei, mistum est nobilius elemento; quantum vero ad perpetuitatem durationis, e contrario, corpus simplex est nobilius misto.

Quarto arg. Oporteret, quod corpora quanto essent viciniora elementis, tanto essent propinquiora ad vitam. Sed contrarium apparet, quia plantae minus habent de vita, quam animalia, et tamen sunt propinquiores terrae: et mineralia, quae adhuc terrae sunt propinquiora, minus habent de vita. Ergo etc.

Attende, quod fundamentum huius rationis est, quod quanto aliquid appropinquat perfectissimo, tanto est perfectius, et ideo cum elementum, si ponatur animatum anima intellectiva, perfectissime inter animata inferiora habeat vitam, optime sequitur quod quanto aliquod corpus magis appropinquaverit elemento, tanto perfectius vitam habeat.

Quinto arg. In elementis sunt excellentiae calidi et frigidi, humidi et sicci. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia omnium viventium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur, et per consequens, impossibile est in eis esse vitam.

Sexto arg. Si aliquae partes elementi habeant sibi unitas substantias cognoscentes, maxime assignabitur eis tactus, qui est discretivus calidi et frigidi, et aliarum contrarietatum corrumpentium, et qui inest omnibus animalibus ad praeservationem a corrumpentibus, quia partes elementi sunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes, licet secundum ipsum, totum elementum sit incorruptibile: Sed hic sensus non potest inesse corpori simplici, quia organum tactus oportet non habere actu contrarietates, sed potentia, quod solum convenit mistis temperatis: Ergo etc.

Circa hanc propositionem: *Elementa, etsi secundum totum sint incorruptibilia, tamen singulae partes sunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes:* notandum, quod hoc non dicit S. Thomas, quasi partes elementi contrarietatem habeant, non autem totum elementum: hoc enim est falsum, cum qualitates elementorum secundum quas attenditur contrarietas, prius sint totius quam partium, utpote formam elementi consequentes: sed quia, cum elementum contrarietatem habeat, propter quod est a suo contrario corruptibile, cum non sit corruptibile secundum totum, eo quod (ut dicitur *2, Sent. dist. 19, a. 2, ad 2:* Et *quaest. de Malo q. 5, a. 5, ad 6),* elementa per virtutem corporis coelestis gubernentur, a quo actiones eorum regulantur, est secundum partes corruptibile. Potest etiam dici, quod partes elementi habent contrarietatem, non

autem totum elementum, quantum ad exercitium contrarietatis, licet enim unum elementum sit, absolute loquendo, contrarium alteri ratione primarum qualitatum, unum tamen non exercet contrarietatem contra alterum, secundum totum agendo, scilicet ad eius destructionem, sed tantum secundum partes aliquas, secundum quas elementa invicem transmutantur.

Septimo arg. In elementis non apparet aliquis motus localis qui sit ab anima, sed solum motus naturalis: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia omne corpus vivens aliquo modo secundum animam, localiter movetur, ut patet in corporibus coelestibus, si sunt animata: et in animalibus, tam perfectis quam imperfectis, et plantis quae moventur motu augmenti, et decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum.

Sciendum, quod motus augmenti, et decrementi secundum se et primo, non sunt motus locales, quia motus localis est ad aliquid extrinsecum a mobili, scilicet ad locum qui est in locante, non in locato: aut si est ad ubi intrinsecum, qui sit respectus quidam, consequens continentiam locati a loco, illud tamen ubi, non est quantitas; motus autem augmenti est ad quantitatem intrinsecam ei, quod augetur aut diminuitur. Consecutive tamen, et secundario sunt motus locales, inquantum quod per augmentum accipit maiorem quantitatem, occupat maiorem locum quam prius occuparet: et minorem quantitatem per decrementum accipiens, occupat minorem locum quam prius: propter hoc non dixit absolute S. Thomas, omne vivens moveri localiter ab anima, nec motus augmenti, et decrementi esse secundum locum, sed utrique propositioni addidit, *aliquo modo*.

Posset autem ad omnes antepositas rationes dici, quod utique substantia intellectualis, non unitur elemento aut parti eius tanquam forma, ut argumenta probant, sed tamen unitur ei ut motor. Ideo contra hoc arguit S. Thomas.

Primo de aëre: Aëris pars non est per seipsam terminabilis: Ergo non potest aliqua eius pars determinata proprium motum habere, propter quem substantia intellectualis sibi uniatur.

Advertendum est, quod aëris pars dicitur non esse per seipsam terminabilis, quia cum sit corpus humidum, fluit quousque ad aliquid extrinsecum terminetur: et si a toto separetur, non est secundum se figurabilis, ut aliquam ex seipso figuram retineat, sed accipit diversas figuras, secundum quod ad diversa corpora terminatur: ex quo sequitur, quod a circumstante aëre distingui non potest, si sibi relinquatur, nullumque interponatur corpus. Et quia omne quod motu proprio movetur, habet proprios terminos, et propriam figuram ab omni alio distinctam; ideo pars aëris non potest habere proprium aliquem, et singularem motum sibi naturaliter convenientem: eo modo, quo dicimus coelum naturaliter ex inclinatione suae formae moveri ab intelligentia sibi appropriata, licet possit ab intelligentia

pars aëris moveri tanquam ab agente omnino extrinseco et separato, ipsam a reliquo aëre separante et dividente.

Secundo: Sequeretur, quod substantia intellectualis non excederet in movendo aliquam determinatam partem alicuius elementi quia oportet virtutem substantiae moventis limitari ad corpus mobile, cui naturaliter unitur tanquam proprio mobili. Sed ridiculum est hoc, et etiam quod non excedat in movendo aliquod corpus mistum, scilicet, non existens ipsius forma: Ergo etc.

Tertio: Quia cum motus elementares possint ex aliis principiis causari, superfluum esset propter huiusmodi motus naturaliter substantias intellectuales elementis uniri.

Ex his excluditur error Apuleij et Platonicorum quorundam, dicentium daemonia esse animalia corpore aerea etc. (1) Item error Gentilium, ponentium elementa esse animata. Item etiam, error dicentium, angelos et daemones habere corpora sibi naturaliter unita de natura superiorum, et inferiorum elementorum.

CAPUT XCI.

QUOD SUNT ALIQUÆ SUBSTANTIÆ INTELLECTUALES CORPORIBUS NON UNITÆ.

Postquam ostendit S. Thomas, esse aliquas substantias intellectuales corporibus unitas, vult ulterius ostendere, et aliquas substantias intellectuales esse, quae corporibus unitae non sint.

Circa hoc autem, *duo* principaliter facit. *Primo,* ostendit esse aliquas tales substantias separatas. *Secundo,* de earum multitudine determinat, Capite sequenti.

Quantum ad primum **arguitur. Primo** sic: Corruptis corporibus (ut superius est ostensum *cap.* 79), intellectus substantia quasi perpetua remanet: Ergo est aliqua substantia intellectualis sine corpore subsistens. — Probatur *consequentia*: Si illa substantia intellectus quae remanet, est una omnium, habetur propositum: si autem plures animae remanent, ergo convenit aliquid substantiis intellectualibus quae sunt animae, absque corpore subsistere. Ergo,

---

(1) Quod sit Platonicorum opinio testis est, S. Thomas *de pot. a. 6*, et D. Aug. *de civ. Dei lib. 8, c. 18;* — De Apulejo testis pariter est Augustinus, et Calcid. Plato in comm. Timaei.

et sunt aliquae intellectuales substantiae animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere. — Probatur *secunda consequentia*: quia omni quod est per accidens, prius est eo quod est per se. Animabus autem convenit per accidens esse a corporibus separatas, quum naturaliter sint formae corporum.

Advertendum, quod cum anima intellectiva non habeat completam speciem in se, sed sit pars speciei, per se sibi convenit esse in corpore, in quo complementum suae speciei habet, sed per accidens manet a corpore separata, inquantum accidit sibi, quod corpus cui erat coniuncta, corrumpatur. Nam si corpus a corruptione immune servari posset, numquam ipsa separaretur a corpore: et ideo bene inquit S. Thomas, quod convenit animabus per accidens, esse a corpore separatas.

Secundo arg. Substantiae intellectuali convenit secundum suum genus, quod sit per se subsistens, quum per se operetur; Ergo non est de ratione sui generis, quod sit corpori unita, quamvis hoc sit de ratione animae. Ergo etc. — Patet *prima consequentia*: quia de ratione rei per se subsistentis, non est quod alteri uniatur. — *Secunda* vero probatur: quia licet quod est de ratione generis, oporteat de ratione speciei esse; non tamen quidquid est de ratione speciei, et non de ratione generis, est necesse omnibus speciebus generis inesse.

Adverte, quod ista probatio ultimae consequentiae, licet videatur deducere ad hoc tantum, quod non est necesse substantiam intellectualem esse corpori unitam, et consequenter, quod possibile est esse aliquam non unitam corpori, tamen ex ipsa etiam concluditur, esse talem substantiam corpori non unitam: quia sicut differentia speciei non necessario omnibus speciebus generis inest, ita de facto genus invenitur in aliqua specie absque tali differentia: quia cum genus oppositis differentiis dividatur, sicut invenitur cum una differentia in rerum natura, ita oportet, rei natura considerata, ut cum alia inveniatur. Unde, si genus substantiae intellectualis invenitur cum hac differentia, quae est esse unitam corpori, oportet ut sit etiam cum opposita differentia, quae est esse non unitam corpori: et sic oportet esse aliquam substantiam intellectualem corpori non unitam.

Tertio arg. Anima intellectiva est infima in genere substantiarum intellectualium: Ergo sunt aliae substantiae intellectuales, ipsa naturaliter superiores, corporibus non unitae. — Probatur *antecedens*: quia anima intellectiva unitur supremo in genere corporum, natura autem superior in suo infimo, contingit naturam inferiorem in eius supremo.

Quomodo corpus humanum sit nobilius corpore coelesti, et per consequens, supremum corporum, in superioribus est ostensum.

Quarto arg. Sunt aliquae formae completae in specie per

se subsistentes. Ergo etc. — Probatur *antecedens:* quia formae quae sunt in materia, sunt actus imperfecti. Si autem est aliquod imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud, secundum naturae ordinem, aliquid in genere illo perfectum. Perfectum enim est natura prius imperfecto. — *Consequentia* etiam probatur; quia omnis forma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis.

Circa istam propositionem: *Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud, secundum naturae ordinem, aliquid in genere illo perfectum:* advertendum, quod veritas huius propositionis non fundatur super hoc, quod actus sit prior potentia, neque super hoc, quod differentiarum unius generis, una habeat rationem perfecti, alia rationem imperfecti: sed super hoc, quod perfectum est natura prius imperfecto, ut hic tangitur. Nam si est in natura id, quod posterius est in aliquo ordine, conveniens est, ut sit id quod est prius natura in illo ordine; cum imperfectum sit propter perfectum, et prius intendatur perfectum quam imperfectum: alioquin ille ordo, et illud genus non haberet complementum suae perfectionis in natura, exigit autem perfectio universi, ut unusquisque ordo habeat complementum suae perfectionis.

Quinto arg. Possunt esse in genere substantiae quaedam omnino absque corpore, quia substantia est prior aliis generibus tempore, ratione, et cognitione, et per consequens absque quantitate esse potest, ac etiam absque corpore, quod non est sine quantitate: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia omnes naturae possibiles in rerum ordine inveniuntur; tum, quia aliter universum esset imperfectum; tum, quia in perpetuis non differt esse et posse.

« *Quomodo substantia sit prior accidente ratione, cognitione et tempore; Quomodo omnes naturae possibiles in rerum ordine inveniantur: Et quomodo in perpetuis non differat esse et posse.* »

Circa probationem *antecedentis*, **dubium** non dissimulandum occurrit. — Nam si ex eo, quod substantia, quae est Praedicamentum, est prior tempore, ratione, et cognitione omnibus aliis generibus, sequitur ipsam posse esse absque quantitate et corpore; ac eadem ratione, sequeretur quod posset esse sine quocumque alio genere: sed hoc est contra doctrinam S. Thomae tenentis *Prima p. q. 44, a. 1, ad primum;* et *in quaest. de Potentia, q. 7, a. 9, ad quintum;* et *quolib. 7, q. 4, a. 3, ad quartum*, quod creatura non potest esse absque relatione dependentiae ad Deum, quae est accidens, constat autem quod omnis substantia qua est in genere, est substantia creata: ergo nulla substantia in genere potest ab omni accidente separari: ergo per illud assumptum non

probatur efficaciter antecedens, sed consequentia falsa est, scilicet: substantia est prior tempore, ratione, et cognitione omnibus aliis generibus, ergo potest esse absque quantitate.

Circa assumptum quoque, ad probationem *consequentiae* **dubitatur**. — Nam si omnes naturae possibiles in rerum ordine inveniuntur, sequitur: Deum nullas posse species producere, praeter eas quae sunt productae. Omnes enim naturae ab ipso producibiles, iuxta illam probationem sunt in actu: sed hoc est contra determinationem S. Thomas tenentis, *Prima p. q. 25, a. 6*; et *de Verit, q. 20, a. 4*; *Primo Sent. d. 44, q. 1, a. 3.* Et superius in hoc II, *c. 26,* et *27*, quod quibuscumque speciebus datis, Deus potest producere nobiliores in infinitum: Ergo etc.

Circa *secundam* denique *probationem* illius assumpti, occurrit **dubium**. Cum enim assumitur, quod in sempiternis non differt esse et posse: Aut per sempiterna intelliguntur ea, quae non habuerunt initium suae durationis; Aut ea, quae in sua natura incorruptibilia sunt. Si *primo modo* accipiatur, non concluditur propositum, sed est petitio principii: oportet enim subsumere: sed substantiae per se subsistens extra corpora, sunt sempiternae: id est, non habent initium suae durationis; quod quidem non solum est falsum, sed includit quod probandum est, scilicet, tales substantias esse. Si autem accipiatur *secundo modo*, falsum est, quod in illis non differat esse et posse. Nam talia incorruptibilia, secundum fidem, prius fuerunt possibilia esse, quam sint producta in actu, et sic non videtur ex illa propositione propositum confirmari.

Ad evidentiam *primi dubij* considerandum est, quod satis clarum est quod intendat Aristoteles VII *Metaph. Text. comm. 4.* cum dicit de substantia, quod est accidente prior ratione et cognitione, quia enim accidentis ratio dependet a substantia, cum substantia ponatur in eius ratione, non autem substantiae ratio dependet a ratione accidentis, ideo substantia est prior ratione accidente. Similiter, quia cognitio substantiae non dependet a cognitione accidentis, loquor de cognitione intellectiva utriusque, sed bene cognitio accidentis, inquantum accidens est, dependet a cognitione substantiae, cum oporteat rationem substantiae in ratione accidentis poni, ideo dicitur substantia prior cognitione accidente, vel etiam, quia est prior perfectione cognitionis, quoniam ut inquit ibi Philosophus: « Scire tunc singula maxime putamus, quando quid est homo cognoscimus, aut ignis, magis quam cum quale, aut quantum, aut ubi. »

Sed dubium est, quid intelligatur per illud, quod dicitur ipsam esse tempore priorem. Nam hoc diversi, diversimode interpretantur.

Intelligit enim illud Averroes ibidem (*Comm. 4.*) de accidentibus tantum rerum generabilium, et corruptibilium, quia aut sunt accidentia sequentia compositum, et tunc certum est, quod substantia composita illa tempore praecedit: aut sunt accidentia concomitantia compositum inseparabiliter, et tunc licet ipsum compositum non

praecedat talia accidentia tempore, materia tamen, ex qua fit compositum, illa tempore praecedit, sicut praecedit et compositum: et sic universaliter verum est substantiam esse priorem tempore accidentibus rerum generabilium, et corruptibilium, loquendo de accidentibus in actu, non de accidentibus in potentia, cuiusmodi apud ipsum sunt dimensiones interminatae.

Scotus vero in *2. sent. distin. 1, q. 5.* illud de substantia in comparatione ad omnia accidentia interpretatur. Vult enim, quod nulla est contradictio ex parte substantiae, quin possit esse prior omni accidente duratione.

S. Thomas autem, in VII *Metaph.* (*Lect. 1, sup. quartum text.*) exponit quod aliqua substantia invenitur sine accidente, nullum autem accidens invenitur sine substantia: et sic non quandocunque est substantia, est accidens, sed e contrario.

Hanc S. Thomae interpretationem exponunt quidam dicentes, quod intelligit de prima substantia quae est Deus, et quod nomine temporis intelligit omnem durationem. Sensus enim est, substantiam esse priorem duratione accidente, inquantum mensura substantiae saltem Dei, quae est aeternitas, est mensura prior duratione accidentium, quod est tempus. — Ista interpretatio videtur ad fugiendum inventa, quia cum tempus ponatur aeternum, secundum Aristotelem difficile est salvare, primam substantiam quae est Deus, esse accidente priorem tempore, proprie accipiendo tempus. Per hanc autem viam facilis est evasio, quia non est inconveniens, immo est verissimum, Deum esse priorem omni duratione temporis aeterni, inquantum est in aeternitate, quae est duratio secundum naturam prior et perfectior tempore, cum sit, *tota simul existens*, ut inquit Boetius in V. lib. *de Consolatione Prosa 6.*

Sed non videtur hoc ad mentem Aristotelis esse, quia cum superius in V Lib. declaraverit, quid sit prius tempore, non est conveniens ut hic dicat, aliquid prius tempore ad alium sensum, quam verba secundum datam ab ipso significationem importent, nisi novam ipse significationem exponat. — Praeterea, non utimur hoc modo loquendi, cum aliqua secundum durationem comparamus: *non quandocunque est hoc, est illud*; quo modo utitur S. Thomas, nisi fiat comparatio in tempore ex parte utriusque: cum *quandocumque*, sit adverbium temporis. — Et ideo, salvo semper meliori iudicio, dicerem, mentem S. Thomae hoc loco esse, quod sequendo positionem Aristotelis ponentis mundum aeternum, substantia est prior accidente tempore, non actu, sed potentia, quae dicit non repugnantiam, quemadmodum etiam Scotus exponit. Licet, enim nullum fuerit tempus, in quo fuerit substantia, et non fuerit accidens apud Aristotelem, quia tamen Deus absque omni accidente, est tanquam non habens ad accidens dependentiam, ideo non repugnat, quantum est ex rationibus terminorum, ipsum, et per consequens aliquam substantiam, esse in aliquo tempore in quo nullum sit acci-

dens, et sic praecedere secundum durationem, et secundum tempus imaginarium omne accidens.

Unde, cum inquit S. Thomas. exponendo Aristotelis mentem, quod non quandocumque est substantia, est accidens, sed e contrario, subaudiendum est, *necessario,* quia videlicet non est necessarium, quod quandocunque est substantia, sit accidens, consideratis propriis rationibus substantiae et accidentis, licet per accidens quandocunque est unum, sit alterum, ex eo quod accidit substantiae, ut sic, quod mundus sit ab aeterno productus. Potest etiam exponi de substantia creata absolute, inquantum communem rationem substantiae participat. Non enim repugnat, quod sit aliqua substantia creata absque omni accidente, considerata absolute ratione substantiae, et sic quod sit prior tempore accidente.

Sed *contra primam expositionem* S. Thomae videtur esse, quod Deus non ponitur in genere substantiae praedicamentalis; videtur autem Aristoteles de substantia praedicamentali loqui, cum dicit ipsam esse priorem tempore accidente.

Responderi ad hoc *dupliciter* potest: — *Primo,* quod Praedicamentum substantiae non accipit Philosophus proprie ut est unum genus, sed ut substantiae nomine comprehenditur omnis substantia, tam scilicet infinita quam finita, et sic non negatur, Deum esse in genere substantiae. — *Secundo,* quod licet Deus non sit in Praedicamento substantiae tamquam sub ipso contentum, et comprehensum, est tamen in ipso tanquam totius Praedicamenti principium. — Ex his patet, quod Scotus in huius expositione, a S. Thoma non discordat.

Quod si *instetur,* quoniam ista est prioritas naturae, quia scilicet prius potest esse sine posteriori, sed non e converso: hic autem loquitur Aristoteles de prioritate temporis:

Respondetur, quod non est inconveniens, prius tempore esse etiam prius natura, cum ipse Aristoteles in fine Capituli *de priori, et posteriori* in V. *Metaphysicae,* dicat, omnes modos prioris et posterioris, ad prioritatem et posterioritatem secundum naturam reduci, prout dicitur prius, quod potest esse sine alio, sed non e converso. Unde, et quod in aliquibus codicibus Graecis loco allegato VII *Metaphysicae,* additur; *et natura*; intelligendum est de prioritate naturae, secundum illum modum quo perfectiora sunt imperfectioribus priora, non secundum illum modum, quo prius secundum naturam dicitur, a quo non valet subsistendi consequentia: haec enim prioritas intelligitur in eo, quod inquit, substantiam esse priorem tempore, cum tale prius sit etiam non repugnanter modo dicto prius tempore. Quod patet, quia exponendo, quomodo intelligat substantiam esse tempore priorem, ait, quod aliorum Praedicamentorum nullum est separabile, sed substantia est separabilis. Separabilitas enim unius ab altero, et non e converso, est ratio unius modi prioris secundum naturam.

Si autem *quaeratur*, quare non dixit ipsam esse priorem secundum naturam, loco eius, quod dixit ipsam esse priorem tempore: *dicitur*, quod fecit ut distingueret illum modum prioris secundum naturam, quo aliquid potest ab altero separari secundum esse, qui pertinet aliquo modo ad temporis prioritatem, ab illo modo, quo dicitur prius secundum naturam id quod perfectius est, quem quidem modum posterius addidit, ut aliqui codices Graeci habent, dicens, et ipsam esse natura priorem; illum enim modum frequenter per ipsum nomen commune, scilicet, prius natura, significamus.

Ad primum dubium ergo, sequendo primam expositionem S. Thomae, dicitur, quod instantia non est ad propositum; quia dicitur substantia prior tempore, ratione huius substantiae, quae est Deus, in quo nullum est accidens; non autem ratione alicuius substantiae creatae.

Sequendo vero aliam expositionem: — Dicitur *primo*, quod utique substantiae, quantum est ex ratione substantiae et accidentis, potest esse sine omni accidente, cum non dependeat ab accidente secundum suum esse, sed tamen ex alio evenire potest, quod nulla substantia creata possit esse absque aliquo certo, et determinato accidente, sicut quod homo non possit esse sine risibilitate, quia risibilitas consequitur ad aliquid, quod est de ratione hominis, inquatum est homo. Unde, si sit aliquod accidens, quod non consequatur rationem propriam substantiae alicuius, illa potest esse sine eo.

Dicitur *secundo*, quod relatio dependentiae ad Deum concomitatur substantiam praedicamentalem, inquantum non est suum esse, sed est ens per participationem, et per consequens, est ens ab alio causatum: et propter hoc, quamvis substantia praedicamentalis, considerata solum ratione substantiae, in ea possit esse absque tali relatione, et sic sit prior tempore modo exposito, quia esse causatum non consequitur ratione subsistentis simpliciter, cum inveniatur aliquid ens subsistens non causatum, scilicet Deus, considerata tamen propria ratione, inquantum scilicet, est ens subsistens, habens esse participatum, non potest aliqua substantia praedicamentalis esse sine tali relatione.

Dicitur *tertio*, quod non est similis ratio de quantitate, et de hac relatione; quia quantitas non consequitur ad substantiam praedicamentalem, neque inquantum est ens subsistens, neque inquantum est tale ens subsistens, quod habet esse participatum: non enim apparet quam necessariam dependentiam habeat ad rationem substantiae, aut absolute sumptam, aut ad praedicamentum, et genus limitatum.

Unde ratio S. Thomae optime concludit de quantitate, si bene intelligatur, et suppleatur quod tanquam manifestum praetermittitur, non autem concluderet de relatione dicta. Valet enim: Substantia praedicamentalis inquantum ens subsistens, est prior quantitate,

et aliis generibus tempore, ratione, et cognitione, et quantitas nullam habet rationem naturalis concomitantiae ad ipsam, secundum propriam rationem accepta; Ergo potest substantia praedicamentalis esse absque quantitate. Non autem valeret sic arguere, de relatione dependentiae ad Deum, quia assumeretur falsum, scilicet, quod relatio nullam habet naturalem concomitatiam ad substantiam praedicamentalem.

Ex his patet, quod non est accipienda consequentia S. Thomae ita nude, sicut in obiectione supponitur, scilicet: Substantia praedicamentalis est prior tempore, ratione, et cognitione aliis generibus; Ergo potest esse absque quantitate; sed oportet supplere in antecedente: Et quantitas non habet naturalem concomitantiam ad ipsam, secundum propriam rationem consideratam. Et tunc manifeste apparet, obiectionem adductam processum rationis non infringere.

Simili modo interpretari oportet rationem S. Thomae in Quaestione *de Spirit. creat. art. 5.* quae eadem videtur huic. Assumit enim hanc propositionem: Si aliqua duo sunt, quorum unum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inveniri: addendum enim est ad antecedens: Et alterum non habet ad ipsum naturalem concomitantiam. Unde ipsemet, *Prima p. q. 44. arti. 1. Arg. 1.* arguens, quod aliqua entia possunt esse absque relatione dependentiae ad Deum, ex eo quod nihil prohibet, rem inveniri absque eo quod non est de ratione eius, habitudo autem causati ad causam, non videtur esse de ratione entium: respondet, quod licet habitudo ad causam non intret diffinitionem entis, quod est causatum, sequitur tamen ad ea, qui sunt de eius ratione. Ex qua responsione dat intelligere, maiorem esse intelligendam, ut exposuimus.

Ad secundum dubium respondetur, quod loquitur S. Thomas de possibili ad essentialem perfectionem istius universi pertinente: unde non dicit simpliciter, quod omnes naturae possibiles inveniuntur; sed quod inveniuntur in rerum ordine, idest in universo, cuius unitas est unitas ordinis. Certum est autem, quod in ordine essentiali universi istius, sunt ea tantum quae ad ipsius universi perfectionem pertinent; pertinent autem ad essentialem ordinem, et perfectionem universi, non omnes naturae a Deo producibiles, sed omnes modi universales essendi nobis cogniti: alioquin non esset universum, non enim includeret omnes modos essendi. Modi autem essendi generales rerum per se subsistentium creatarum, sunt tres, scilicet esse materiale corruptibile, esse materiale incorruptibile, esse immateriale et incorruptibile: nec apparet, quis alius modus essendi creaturarum esse possit. Ideo ut universum sit perfectum, cum possibilis sit iste modus essendi, qui est esse immateriale et incorruptibile, et consequenter intellectuale,

ad perfectionem universi requiritur, ut sit iste etiam modus essendi.

Ad tertium dubium respondetur, quod illa propositio quae est Aristotelis III *Physic. text. 32*, habet veritatem in rebus incorruptibilibus, sive ponatur quod nunquam habuerit initium suae durationis, sive quod inceperit per creationem. Ut enim exponit Commentator ibidem, in II *de Coel. comm. 33. et 34;* et S. Thomas *de Potentia quaest. 3. art. 14. ad quintum*, illud intelligitur de potentia passiva, secundum quam dicitur aliquid posse recipere quod non habet: ubi enim est talis potentia quae est receptiva alterius formae quam habeat, illud est corruptibile, quia potentia passiva separata ab actu est principium corruptionis. Unde sensus est, quod in perpetuis, sive in incorruptibilibus, non est potentia passiva separata ab actu substantiali, aut etiam ab alio actu habente rationem formae permanentis, cum fuerit in subiecto, et alteram formam praeexistentem expellentis: ex quo sequitur, quod sicut perpetuum non potest non esse per corruptionem, ita non potest incipere per generationem, quia qua ratione non est in ipso potentia, quae alium actnm respiciat, eadem ratione non praecedit ipsum aliqua potentia, quae existens sub alia forma, possit istius formam recipere, ex qua potentia hoc dicatur esse factum; quia talis potentia, cum forma quam habet privationem alterius formae compateretur, et per consequens esset principium corruptionis.

Sed licet, ad hunc sensum habeat veritatem in omnibus, et per hoc non tollatur, quin perpetua habere possint initium suae durationis, tanquam prius existentia in potentia Creatoris, postea vero per creationem in actum producta, accipit tamen eam S. Thomas in ampliori sensu, in eo scilicet, quo a Philosophis quibusdam contra quos principaliter arguit, est accepta, scilicet, quod in istis possibile est idem quod necessarium, quomodo inquit Commentator. III *Physic. comm. 32,* quod cum fuerit possibile aliquid esse de natura rerum aeternarum, illud erit necessarium, non contingens. Tunc enim sequitur: si substantiae intellectuales extra corpora subsistentes esse possunt, quod de facto sint in actu; quia possibile non dicitur de huiusmodi incorruptibilibus per modum contingentis, quasi scilicet dum possunt esse, possunt etiam non essse.

Si autem *dicatur,* quod ex hac propositione non solum concludetur quod sint, sed etiam quod fuerint ab aeterno, quia ab aeterno fuerunt possibiles esse: — *Respondetur*, quod utique hoc concludi poterit, et si concludatur, habebit S. Thomas magis propositum suum contra illos Philosophos naturales, qui non distinguentes inter sensum et intellectum, dicebant omnem substantiam esse corpoream. Noluit tamen concludere, nisi quod ad propositum attinebat. Ex his patet solutio rationis in oppositum, licet enim secundum

fidem perpetua prius fuerint possibilia quam in actu, non tamen est verum, secundum Philosophos contra quos argumentatur S. Thomas; unde ipse accipit illam propositionem in sensu, quo conceditur ab eis, non autem in sensu absolute, et simpliciter vero.

Sexto arg. Invenitur substantia composita ex corpore, et substantia intellectuali, et invenitur corpus absque substantia intellectuali: Ergo multo magis inveniuntur substantiae intellectuales corporibus non unitae. — Probatur *consequentia:* quia si ex aliquibus duobus invenitur aliquod compositum, et alterum eorum quod est minus invenitur per se, et quod est maius perfectum, et minus reliquo indigens, invenitur per se.

Circa hanc ultimam propositionem *adverte,* quod sumpta est ex VIII *Physic. text. 37,* et habet veritatem de iis, quae conjunguntur omnino per accidens. Nam illa quae per se logica perseitate sunt conjuncta, inseparabilia sunt, ita quod unum sine altero, saltem naturaliter, inveniri non potest, aut saltem illud quod ab altero necessario dependet, licet alterum ab ipso non dependeat necessario. Et ut inquit S. Thomas ibidem, unum eorum quae per accidens omnino conjunguntur, inveniri sine alio, si aliud invenitur sine eo, est probabile: sicut quia dulcedo et albedo conjunguntur in saccaro, et album invenitur sine dulci, ut in nive. Similiter dulce invenitur sine albo, ut in cassia, sed posse alterum illorum sine alio inveniri possibilitate logica, quae dicit non repugnantiam terminorum, est necessarium: quia quae per accidens conjunguntur, possunt non conjungi. De hac etiam propositione visum est in I libro.

Sed advertendum, quod id quod per se convenit inferiori, contingit per accidens superiori convenire, sicut aliqua accidentia individui ab ipso inseparabilia per se ad individuum comparantur, tanquam eius principia substantialia consequentia, quae ad speciem comparata, per accidens se habent, utpote, quae principia speciei non consèquuntur: sicut forte nigredo se habet ad corvum, et ideo non repugnat speciei inveniri sine illo accidente, licet individuo repugnet. Similiter ergo in proposito, esse formam corporis, per se convenit huic substantiae intellectuali, quae est anima intellectiva, sed ad substantiam intellectualem absolute et in communi consideratam, per accidens se habet; non enim est de ratione substantiae intellectualis, neque ad eius rationem consequitur, quod sit forma corporis, cum intelligere, per corporeum organum non exerceatur; ideo posse inveniri aliquam substantiam intellectualem, quae non sit forma corporis, sed sit sine corpore, est necessarium; ipsam vero inveniri de facto absque corpore, ex quo invenitur corpus sine ipsa, probabile est, et naturae rei consentaneum.

Septimo arg. Non intelligere nisi per acceptionem a sensi-

bilibus, et nisi ea quae non sunt per se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi. Ergo oportet esse alium modum intelligendi perfectum, quo intelliguntur ea, quae secundum se sunt intelligibilia. Ergo ante animas humanas quae intelligunt accipiendo a phantasmatibus, oportet esse alias substantias intellectuales, intelligentes ea quae sunt secundum se intelligibilia, non accipientes a sensibilibus; et per hoc omnino a corporibus, secundum naturam separatas: — Probatur *prima consequentia;* quia ante omne imperfectum, oportet esse aliquid perfectum in genere illo. — *Secunda* etiam probatur; quia substantiam rei oportet esse proportionatam suae operationi: intelligere autem cum non exerceatur per organum, non indiget corpore, nisi inquantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus.

Advertendum, quod per ea quae hic dicuntur, non intendit S. Thomas excludere omnino a cognitione animae intellectivae, per se intelligibilia, et a cognitione intelligentiarum ea quae per se non sunt intelligibilia, sed intendit, quod anima intellectiva, non intelligit perfecte et quidditative, nisi res materiales: res autem immateriales, etsi aliquo modo cognoscat, eas tamen non nisi imperfecte, et nisi ex sensibilibus cognoscit: intelligentiae vero cognoscunt quidem res materiales perfecte et quidditative, sed non per acceptionem a sensibilibus, et obiectum illis proportionatum est magis res immaterialis, quam materialis: e contrario autem, res materiales sunt obiectum proportionatum, et connaturale animae intellectivae.

Attendendum etiam, cum dicitur, esse imperfectum modum intelligendi, sumendo intelligibilia a sensibilibus, et non intelligere nisi ea quae non sunt secundum se intelligibilia; quod hoc non est sic intelligendum, quasi res materiales non perfecte intelligantur: hoc enim esset falsum, sed quia intelligere absolute consideratum, est imperfectum, si non se extendat nisi ad materialia, et non sit nisi per acceptionem a sensibilibus non enim habet omnem perfectionem, quae nata est intellectioni secundum suam naturam convenire; sed intelligere, quod ad per se, et ad non per se intelligibilia extenditur, et ad sensus dependentiam non habet, est perfectum intelligere universaliter et absolute.

Octavo arg. Et est ratio Aristotelis XII *Metaph, text 43:* — Sunt plures motores corporum coelestium, qui non moventur neque per se, neque per accidens; Ergo sunt multi motores qui neque sunt corpora, neque sunt corporibus uniti; Ergo etc. — Patet *ultima consequentia* quia motus coelestes sunt ab aliquo intellectu (ut supra Lib. I. c. 45, probatum est.) — *Secunda* quoque ostenditur: quia corpus non movet nisi motum; motor autem incorporeus unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis, ut patet de anima. — *Antecedens* autem probatur: quia sunt multi motus coelestes continui, et regulares, et quantum in ipsis est, in-

deficientes: plures autem tales motus oportet esse a pluribus motoribus qui neque per se, neque per accidens moveantur, qui scilicet moveant per modum finis, ut dicetur in Capite sequenti.

Circa hanc rationem, **dubium** occurrit. Nam ut ostensum est in Primo, Cap. 13., de mente S. Thomae *Prima p. quaestione 51. artic. 3, ad tertium*; Et *2. senten. distin. 8. artic. 4, ad quartum quaesitum.* Si substantiae moventes corpora coelestia unirentur ipsis, sicut motores mobilibus, non moverentur per accidens, quia corpora coelestia non recedunt de loco ad locum. Sed ista ratio etiam invenitur, si uniantur ipsis ut formae, quia nec magis recedent de loco ad locum: Ergo non potest concludi, quod non sint huiusmodi motores uniti corporibus, quia non moveantur per accidens: diceretur enim, quod dato quod essent corporibus uniti, non tamen per accidens moverentur: et ideo illa propositio non videtur universaliter vera: Motor incorporeus unitus corpori, movetur per accidens.

Respondetur, ut ex doctrina S. Thomae, *de Spirit. creat. artic. 6. ad nonum;* Et VIII *Physic.* (*Lect. 13 sup. 52 text.*) haberi potest, quod aliter dicendum est de motore corporis coelestis, si corpori coelesti uniatur ut motor tantum, et aliter, si ei uniatur ut forma.

Si enim uniatur ut motor tantum, non est unio inter illa secundum esse, sed tantum secundum virtutem, inquantum scilicet suam virtutem motivam ad corpus applicat: non convenit autem motori, inquantum motor est, moveri per accidens ad motum corporis ab eo moti, nisi quia oportet movens simul esse cum moto: et ideo recedente corpore moto ab uno loco, oportet ut et motor ab illo loco recedat: alioquin non esset simul cum moto.

Si autem motum non recedat de loco in quo est, quntumcumque in illo loco circulariter moveatur, non oportet ut motor moveatur, quia semper est coniunctus mobili in illo loco. Et hoc intellige, si motor toti mobili simul secundum suam virtutem uniatur: quia si uni tantum parti orbis determinatae uniretur, quae nunc est in Oriente, nunc in Occidente, oporteret ad hoc quod simul esset cum moto, ut ad motum illius partis etiam ipse motor per accidens moveretur.

Sed si posuerimus motorem incorporeum uniri corpori coelesti per modum formae dantis esse, non est unio ibi per contactum virtutis tantum, sed secundum esse, ita quod est unum et idem esse totius et partium compositi, et ideo secundum motum totius oportet et ipsum motorem moveri; per accidens tamen, quia parti essentiali, utpote habenti idem esse cum toto, convenit ut ad motum per se totius quomodocunque moveatur, sive de loco ad locum, sive circulariter in eodem loco per accidens moveatur: et ideo sicut totum coelum movetur circulariter per se, inquantum partes mutant

locum realiter, ipsum vero totum mutat locum secundum rationem, ita per accidens motor coniunctus, ut forma dans esse, eodem motu per accidens movetur.

Patet itaque, et quod hic dicitur de motore incorporeo unito corpori, et quod in Primo dictum est, verum esse. Hic enim loquitur S. Thomas de huiusmodi motore unito per modum formae dantis esse, ut patet per exemplum de anima; ibi autem locuti sumus de ipso, ut per modum motoris, dumtaxat unitur.

Ultimo confirmatur conclusio auctoritate Dionysii IV Capite *de Divinis nominibus:* « Angeli sicut immateriales et incorporei intelliguntur: »

Excluditur etiam ex ipsa, error Sadducaeorum, negantium spiritum esse. Error antiquorum naturalium, dicentium omnem substantiam esse corpoream. Et error Origenis in Libro *Periarchon* (*cap. 6*). Et omnium aliorum, dicentium omnes angelos tam bonos quam malos habere corpora sibi naturaliter unita.

Attendendum circa omnes huiusmodi rationes, in hoc Capite adductas, quod non intendit sanctus Thomas probare necessitatem essendi substantiarum separatarum, quasi non potuerit eas Deus non producere, absolute loquendo, hoc enim haereticum esset, quia poneretur Deum de necessitate naturae agere.

Sed vult ostendere convenientiam, et probabilitatem esse ipsarum, considerata rerum natura, propter quod saepe in rationibus addidit, secundum naturae ordinem: ut scilicet ostenderet se probare, quid naturae ordo exigat, non quid fieri absolute necesse esset.

CAPUT XCII.

DE MULTITUDINE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM.

Secundo loco agit S. Thomas, de multitudine substantiarum intellectualium.

Circa quod *duo* principaliter facit: *Primo* enim agit de ipsa multitudine talium substantiarum secundum se. *Secundo*, de distinctione ipsarum substantiarum, quae ponuntur multae, Capite sequenti.

Quantum ad primum *duo* facit. *Primo,* Aristotelis opinionem, narrat. *Secundo* ostendit, multo plures esse quam ille posuerit.

Quantum ad primum principale: *duo* facit: *Primo* ponit Aristotelis opinionem. *Secundo* eius rationem solvit.

Quantum ad primum ait, quod Aristoteles (XII *Metaph. text. comm. 48.*) posuit substantias separatas eiusdem numeri esse, cuius sunt motus coelo deprehensi, et qui deprehendi possunt, nec plures, nec pauciores.

Argumentabatur autem ad hoc, facta hac suppositione, quod non sint aliqui motus in coelo qui a nobis deprehendi non possint praesertim cum non sint plura corpora coelestia eiusdem speciei. Quod probat; quia omnis motus qui est in coelo, est propter motum alicuius stellae, quae sensibilis est. Nam orbes deferunt stellas, motus autem deferentis est propter motum delati.

Tunc **arguit** sic: Non sunt aliquae substantiae separatae a quibus non proveniant aliqui motus in coelo: Ergo non sunt plures quam motus deprehensi, et qui deprehendi possunt in coelo. — Patet *consequentia* ex supposito: — *Antecedens* vero probatur; quia si essent plures substantiae quam istae quas enumerat, essent et aliqui motus in eas ordinati: — Probatur *sequela*; quia aliter essent motus imperfecti, cum motus coelestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines.

Pro notitia opinionis Aristotelis *advertendum*, quod duos ipse ordines posuit substantiarum intellectualium. Unum scilicet earum quae sunt motrices corporum coelestium per modum efficientis, quae vocantur ab aliquibus animae caelorum. Alterum vero earum quae sunt fines proximi talium motuum, propter quas scilicet substantiae motrices movent. Primas posuit corporibus coelestibus unitas esse, sive per modum formae, sive per modum motoris tantum, secundum diversas sententias de animatione corporum coelestium, alias vero posuit omnino a corpore separatas.

Necessitas autem ponendi istas substantias omnino a corpore separatas, fuit, ut ostendit S. Thomas Quaest. *de spirit. creat. ar. 5.* de mente Arirtotelis (XII *Metaph. text. 29 et seq.* VIII *Physic. text. comm. 45. et seq.*) quod cum (ut dictum est in praec. cap.) motor incorporeus unitus corpori moveatur per accidens ad motum corporis, sive uniatur sibi per modum formae, sive per modum motoris tantum, sed applicati ad unam determinatam mobilis partem; et motum uniformem, et regularem oporteat esse a motore qui non moveatur neque per se, neque per accidens; ad salvandam uniformitatem et regularitatem coelestis motus, oportuit ponere aliquas substantias omnino separatas neque per se neque per accidens motas, quae motum coeli causent per modum finis, ut ab immobilitate finis uniformitas, et regularitas motus proveniat.

Hanc distinctionem substantiarum intellectualium dat intelligere S. Thomas de mente Aristotelis esse, cum inquit; motus coelestes ordinari ad substantias separatas sicut ad fines. Sed hoc expressius ponit, Quaest. *de spirit. creat. art. 5*, et *6*. Et *de Potentia, quaest. 6. art. 6.* Et in Opusculo 15 *Cap. 2.* quod intitulatur *de Angelis* Sumitur autem haec distinctio ex Aristotele XII *Metaph. Text. 48.* sup-

positis iis quae in Praecedentibus dixerat. Eam quoque tangit Averroes XII *Metaph. comm. 41.* quamvis in libro *de Substantia orbis* videatur velle, quod idem sit movens corpora coelestia ut agens et ut finis.

Posuit ergo Aristoteles XII Metaphysicae, tot substantias omnino separatas per modum finis moventes, quot sunt motus qui deprehenduntur in coelo, aut qui deprehendi possunt: et quia motus apparentes in coelo sunt, aut quinquagintaquinque, aut quadragintaseptem, secundum varias opiniones Astrologorum sui temporis, ideo totidem concludit esse substantias separatas, nec plures, nec pauciores.

Circa illam conditionalem: — *Si non essent aliqui motus ordinati ad substantias separatas positas praeter illas quinquagintaquinque aut quadragintaseptem, essent motus imperfecti*: — advertendum, quod hoc probatur, ex eo quod motus coelestes ordinantur ad substantias separatas sicut ad fines, hoc est, quod omnis substantia separata est finis alicuius motus, ut dicitur XII *Metaph. text. 48.* Ex hoc enim sequitur, quod motus corporum coelestium non debent esse pauciores substantiis separatis: finis enim hujusmodi non debet esse absque aliquo ordinato ad ipsum, tamquam ad finem: ideo si essent plures substantiae separatae quam motus, sequitur quod non tot essent motus in coelo, quot deberent esse; et sic sequitur quod motus coelestes imperfecti essent, utpote carentes motibus aliis qui esse deberent: sicut diceretur universitatem creaturarum esse imperfectam, si aliquo essendi modo careret, qui sibi ex natura sua deberet convenire, ut superius est ostensum.

Circa suppositum, pro ratione Aristotelis *advertendum*, quod ideo additum est; *praesertim cum non sint plura corpora coelestia eiusdem speciei*; ut excludatur obiectio, quam adducit Aristoteles XII *Metaph. text. 49.* Posset enim aliquis dicere, quod nequeunt a nobis deprehendi omnes motus corporum coelestium, quia sunt plures mundi, et per consequens, plura corpora coelestia eiusdem speciei, et ideo quamvis motus corporum coelestium istius mundi, deprehendi a nobis possint, motus tamen alterius mundi sunt nobis incogniti. Sed haec obiectio tollitur, si ponatur non esse plura corpora coelestia eiusdem speciei.

Circa vero illam propositionem: *Non sunt plura corpora coelestia eiusdem speciei:* sciendum, quod Averroes in II. *Coeli, commento. 59.* oppositum tenere videtur. Sed ostendit S. Thomas in II. *Coeli, lect. 16.* (*sup, text. 59*) opinionem eius esse falsam, et quod necesse est ponere corpora coelestia non esse plura eiusdem speciei: — Tum, quia si essent eiusdem speciei, haberent easdem operationes, eosdem effectus, et eosdem motus, sicut apparet in aliis rebus naturalibus, in quibus sunt plura individua unius speciei. — Tum, quia repugnat perfectioni corporum coelestium. Nam

apud Aristotelem (I. *Coeli. text. com. 76. et seq.*) universum est perfectum, quia est unum, ex quo habet ut constet ex tota materia suae speciei. Videmus etiam in inferioribus, multa esse individua unius speciei propter aliquam impotentiam, quia aut unum individuum non potest semper durare, aut non recipit perfectam operationem speciei, ut maxime patet in hominibus: — Tum, quia magis pertinet ad perfectionem uniuscuiusque naturae multiplicatio secundum speciem, quae est formalis, quam multiplicatio secundum numerum, quae est materialis, Nec valet, inquit ibidem S. Thomas, ratio Commentatoris, quia scilicet, corpora coelestia essent materialia. Hoc enim multo magis sequitur, si sint plura unius speciei; quia multiplicatio individuorum in una specie fit per divisionem materiae. Hoc enim habetur ab Aristotele XII *Metaph. text. 49.* Sed nec oportet a corporibus coelestibus omnino removere materiam.

Advertendum tamen, quod oppositum eius quod dicit Averroes in II *Coeli*, commento allegato, videtur tenere Capite ultimo *de Substantia orbis.* Sed hanc apparentem contradictionem solvit ipse Commentator in II *Coeli comm. 49.* ubi ait: « Sed tamen debemus intelligere, cum diximus ea esse convenientia in specie, convenientiam secundum prius et posterius, non secundum univocationem: et ideo natura cuiuslibet individui eorum, est alia a natura alterius aliquo modo. »

Circa probationem illius suppositi *advertendum*, quod per illa verba; *quae sensibilis est*; vult habere S. Thomas, (VII *Metaph. Lectio. sup. text. 48.*) de mente Aristotelis, quod varietas stellae ad cuius motum ordinantur motus orbium, deprehendi potest ex sensu: et ideo omnes motus orbium, cum ex eis accidat varietas ista in motu stellae, aut deprehenduntur aut possunt, deprehendi: quod erat intentum.

Posita opinione Aristotelis de multitudine substantiarum separatarum, *secundo loco* ad rationem eius *respondet* S. Thomas inquiens: quod non habet necessitatem. — Tum, quia si motus coelestes ordinantur in substantias separatas, sicut in fines, non potest concludi necessario numerus earum ex numero motuum; in iis enim quae sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine. II *Physic. text 23*, non autem e contrario. Dici enim potest, quod sunt aliae substantiae altioris naturae quam sint illae, quae sunt proximi fines motuum coelestium; sicut instrumenta artificialia sunt propter homines, qui per ea operantur: nihil tamen prohibet esse alios homines qui per instrumenta illa, non operantur immediate, sed imperant operantibus. — Tum, quia et ipse Aristoteles (*Ubi supra, in princ. text.*) ait, se inducere illam rationem tanquam probabilem, non tanquam necessariam.

Adverte: Quod licet ex numero eorum quae ordinantur ad fi-

nem, maxime in rebus incorruptibilibus, possit argui numerus finium a posteriori, ubi uni ordinato ad finem, unus finis respondet, et uni fini respondet unum, dumtaxat ordinatum ad finem ; non potest tamen argui de necessitate numerus eorum, quae pertinent ad idem genus ad quod pertinet finis. Licet enim ex multitudine generum instrumentorum ad diversas artes pertinentium, possit argui numerus generum artificum, quia tot sunt artificum genera, quot sunt genera instrumentorum artificialium ad diversas artes pertinentium; non tamen potest argui necessitas illius numeri in natura hominis absolute, ut scilicet necessario sint tot homines, et non plures, quot sunt genera instrumentorum ad ipsos homines, qui instrumentis illis utuntur ordinata : possunt enim, ut inquit S. Thomas, esse plures alii homines qui per illa instrumenta non operantur. Similiter, et si ex numero motuum ordinatorum ad substantias separatas, possit concludi quod sunt tot substantiae separatae, quae sunt fines ipsorum motuum, et utuntur ipsis motibus immediate tamquam instrumentis; non tamen potest argui, quod non sint plures substantiae separatae, quam illae quae sunt fines motuum, possunt enim et aliae esse.

Quod ergo inquit S. Thomas, quod numerus substantiarum separatarum, non potest concludi necessario ex numero motuum; intelligitur de numero praeciso substantiarum separatarum, ita quod non sit nec maior, nec minor : non autem intelligitur de numero illarum substantiarum, quae sunt fines, correspondente absolute numero motuum. Quamvis enim necessitas finis non sit sumenda ex iis quae sunt ad finem, quia necessitas prioris, non sumitur ex posteriori, sed magis ex fine sumatur necessitas eorum quae sunt ad finem; tamen numerum finium proximorum oportet correspondere numero eorum quae sunt ad finem, ubi unum ordinatum ad finem requirit unum per se finem, et unus finis unum tantum habet ad ipsum ordinatum (ut iam diximus), et ex numero talium ordinatorum ad finem, potest a posteriori concludi numerus finium proximorum. Unde, illa propositio : Omnis substantia separata est finis proximus alicuius motus coelestis ; non est necessaria ; ut inquit S. Thomas VII Metaphysicae (*ubi supra*).

Quantum ad secundum principale : — Probatur substantias separatas multo plures esse, quam sint motus coelestes.

Arguitur primo sic : — In substantiis separatis, oportet accipere gradum secundum earum elevationem supra naturam corpoream, cum esse ipsarum secundum genus suum, transcendat omnem naturam corpoream. Sed sunt aliquae substantiae intellectuales huiusmodi, quae uniuntur corporibus ut formae, et quia esse substantiarum intellectualium secundum genus earum, nullam a corpore dependentiam habet, invenitur altior gradus earum, quae scilicet non uniuntur corporibus ut formae, sed ut proprii motores

tantum. Ergo similiter, cum substantia intellectualis non dependeat a movendo, cum movere sit consequens ad principalem eorum operationem, erit aliquis gradus altior earum, quae scilicet non sunt proprii motores aliquorum corporum.

Circa rationem, qua probatur substantias intelligibiles non dependere a movendo, quia videlicet, movere consequitur ad eius principalem operationem quae est intelligere: *considerandum* est, quod cum unumquodque sit propter suam operationem tamquam propter finem, ut dicitur II *Coeli*, (*text. comm. 17*), et unumquodque a suo sine dependeat, quia scilicet, non habet esse nisi in ordine ad finem, oportet ut unumquodque a sua operatione dependeat tamquam a fine.

Attendendum tamen, quod non quaecumque operatio rei conveniens, est eius finis, sed illa tantum, quae est illi propria et principalis, tamquam naturam primo et per se concomitans: illa autem quae sequitur primam operationem naturae, secundum quod in aliquo determinato invenitur, non est finis ipsius naturae: et ideo non oportet, ut ipsa dependeat natura quasi non possit esse, nisi ad illam operationem sit ordinata. Quia ergo propria, et principalis operatio naturae intellectualis est intelligere, non autem movere, sed movere consequitur ad intelligere illarum substantiarum, quae sunt proprii motores aliquorum corporum, inquantum movent per intellectum; ideo natura intellectualis non dependet a movendo, quasi esse non possit, nisi ad motum alicuius corporis sit ordinata, sed bene ab intelligendo dependet, quia nulla potest esse quae non ordinetur ad intelligendum. Propterea bene infert S. Thomas, naturam substantiae intellectualis non dependere a movendo, quia movere est consequens ad intelligere, quae est eius principalis operatio.

Secundo arg. Oportet gradus substantiarum intellectualium secundum gradum intellectualis operationis, quae est eis propria, accipere. Sed supra conceptiones intelligibiles propriorum motorum orbium, est accipere aliquas universaliores conceptiones: Ergo sunt aliquae substantias intellectuales supra illas, quae sunt proprii et proximi motores determinatorum orbium.— Probatur *minor*: quia cum agens per intellectum oporteat proportionari patienti, et facto per formam intellectus, ut scilicet huiusmodi sit forma intellectiva, quae possit induci per actionem agentis in materiam, sicut et agens per naturam est proportionatum patienti ratione suae formae; necesse est (sectando opinionem Aristotelis in hoc, scilicet quod substantia intellectualis sit ita ad aliquem motum determinata, ut proprius motor, quod aliud movere non possit) motores proprios orbium qui per intellectum movent, habere tales intelligentias quae sint explicabiles per motum orbium, et producibiles in rebus materialibus: supra autem huiusmodi conceptiones est accipere aliquas universaliores, cum intellectus universalius apprehendat formas

rerum, quam sit esse earum in rebus, ut patet in intellectu speculativo, et arte imperante, Ergo etc.

« *Quomodo in intellectualibus substantiis accipiendi sint gradus intellectualis operationis et quae sit eis propria.* »

Sed circa hanc rationem occurrit **dubium.** Ex universaliori enim apprehensione, non videtur argui posse, superior gradus naturae intellectualis realiter separatus, et distinctus a gradu naturae intellectualis particularius apprehendentis; quia ut hic dicitur forma intellectus speculativi est universalior forma intellectus practici, et tamen idem est intellectus practicus, et speculativus in nobis. Unde ad rationem dici poterit, quod proprius motor qui format conceptiones rerum particularium producibilium per motum, format etiam universaliores conceptiones: sicut et artifex format, et conceptiones particulares, et conceptiones universales: et sic non oportet supra proprios motores orbium esse altiores naturas intellectuales.

Ad huius dubii explicationem, *duo* sunt advertenda, quae in fundamento huius rationis tanguntur. Cum enim dicitur, quod substantiarum intellectualium gradus, accipere oportet secundum gradum intellectualis operationis quae est eis propria, duo tanguntur, scilicet gradus intellectualis operationis; et proprietas illius gradus respectu intellectualis naturae: Ideo *duo* sunt declaranda. *Unum* est, quomodo accipiendi sint isti gradus. *Secundum,* quomodo aliquis sit proprius gradus alicuius naturae: et tunc manifesta erit dissolutio dubii.

Quantum ad primum, sciendum, quod quia intellectio fit secundum quod cognitum est in cognoscente, gradus intellectualis operationis accipiendi sunt secundum gradus specierum intelligibilium, quibus cognitum est in cognoscente. Diversificantur autem species intelligibiles in intellectu, et diversos gradus habent, secundum quod una est universalior alia in representando plura distincte: quia quanto aliqua species plura distincte repraesentat, tanto perfectior est: sicut tanto aliqua natura perfectior est, quanto plures perfectiones unite continet. Sic enim species intellectus angelici sunt superioris gradus quam species intellectus nostri, quia una species intellectus nostri repraesentat tantum unam naturam universalem distincte, non autem singularia illarum naturarum: sed species intellectus angelici non solum naturas universales, sed et ipsa particularia distincte repraesentat, et una est multarum naturarum repraesentativa: quanto autem species sunt universaliores, tanto et conceptiones ex illis speciebus elicitae, intelligentibus per illas species proportionatae, universaliores sunt. Sequitur ergo, quod gradus intellectionis accipiuntur et secundum universalitatem specierum intelligibilium, et secundum universalitatem conceptionum in repraesentando plura distincte.

Quantum ad secundum, notandum, quod non inconvenit qui-

dem, id quod est superioris gradus, et quod est inferioris, uni et eidem aliquo modo convenire: sed quod utrumque eidem, tamquam aliquid sibi proprium conveniat, est impossibile: quia quod est superioris gradus, determinat sibi superiorem naturam, et quod est inferioris gradus, sibi inferiorem naturam determinat: sicut cognitio intellectiva, et sensitiva quae sunt diversorum graduum, conveniunt quidem uni naturae, scilicet homini, sed sensitiva non est homini propria, cum etiam brutis conveniat: et hominis non sit, nisi inquantum cum brutis in natura sensitiva convenientiam habet. Simili modo, quamvis diversi gradus intellectualis operationis uni naturae possint convenire, non tamen uterque illi naturae proprius esse potest, sed ille est proprius sibi, qui sibi soli ex ratione propriae naturae convenit. Quia ergo naturae intellectualis propria operatio ad quam ordinatur, est intelligere, oportet gradus naturae intellectualis accipere secundum gradum intellectualis operationis, non cuiuscumque, sed illius quae est propria unicuique, ut scilicet, qualem gradum tenet propria intellectualis operatio unius naturae intellectualis, in comparatione ad propriam intellectionem alterius naturae intellectualis, talem gradum teneat natura ad naturam comparata.

Unde, cum intellectio quae est secundum universaliores conceptiones, sit altioris gradus quam intellectio, quae est per particulariores conceptiones; necesse est ut natura, cuius proprium est per universaliores conceptiones intelligere, sit altior illa natura, cui proprium est particulariores intelligere conceptiones: quamvis etiam per universaliores conceptiones aliquid intelligat, inquantum de natura superioris participat. Et similiter si est natura, quae inferiorem gradum intellectionis tamquam proprium habeat, conveniens est, ut etiam sit natura aliqua cui superior gradus intelligendi sit proprius: si superior gradus intellectionis esse possit.

Si ergo proprii motores orbium habent tamquam proprium intelligere per conceptiones (quas vocat hic sanctus Thomas intelligentias) particulares, utpote per motum orbium explicabiles, et producibiles in rebus materialibus; cum sit altior gradus intellectionis, qui videlicet est per conceptiones universaliores, necesse est, ut sint aliquae naturae intellectuales supra motores proprios orbium, quarum sit proprium per universaliores conceptiones, modo dicto intelligere. Et in hoc consistit ratio S. Thomae.

Ad *argumentum* autem *in oppositum* dicitur, quod conceptio intellectus speculativi humani est universalis solum ex parte obiecti repraesentati, quia repraesentat tantum naturam universalem, non autem repraesentat particularia distincte, quia est elicita a specie intelligibili, a materialibus per intellectum agentem abstracta: conceptio autem universalis quam dicimus constituere gradum altiorem intellectualis operationis, est universalis, quia multorum est conceptio propria, licet non adaequata, sed excedens. Modo,

eiusdem naturae et potentiae, cuius est cognoscere universale, est etiam cognoscere particulare, licet non semper eodem modo, non autem cuius est cognoscere per particulares conceptiones, eius est cognoscere per conceptiones universales, modo exposito: praesertim tamquam per sibi proprium. Idcirco intellectus speculativus non differt in nobis a practico realiter, sed bene natura, cui est proprium intelligere per conceptiones ad plura distincte se extendentes, distinguitur a natura cui est proprium per conceptiones ad pauciora se extendentes, intelligere.

Quod autem S. Thomas adduxit ad manifestationem sui propositi, modum concipiendi intellectus speculativi, non ideo factum est, ut ostendatur intellectum humanum speculativum habere illum modum intelligendi, qui gradum supra intellectionem propriorum motorum constituit, sed solum ut ostenderetur, intellectum absolute loquendo, posse universalius res apprehendere quam sint in re, licet alio et alio modo hoc conveniat intellectui humano, et intellectui angelico.

Tertio arg. Substantiae intellectuales sunt digniores omnibus corporibus, ut immobile et immateriale, mobili et materiali : Ergo excedunt in numero omnem mulitudinem rerum materialium. — Probatur *consequentia* : quia ordo universi exigere videtur, ut id quod est nobilius, excedat quantitate vel numero ignobiliora sicut corpora coelestia excedunt corpora elementaria. Huius autem ratio est, quia ignobiliora sunt propter nobiliora, et consequenter, oportet, ut nobiliora quasi propter se existentia multiplicentur, quantum possibile est.

Advertendum circa conclusionem, quod multitudinem substanstantiarum intellectualium excedere multitudinem rerum materialium, intelligitur quantum ad species rerum materialium, non quantum ad individua, ut videtur velle S. Thomas in *de Potentia, quaest. 6. artic. 6,* et in ratione sequenti. Specierum enim materialium numerus, quasi incomparabiliter (ut dicitur *Prima par. quaest. 50. art. 3.*) a multitudine substantiarum separatarum exceditur, sicut corpora corruptibilia a corporibus coelestibus, quasi incomparabiliter secundum magnitudinem exceduntur. Et in hoc significatur maximam esse multitudinem substantiarum separatarum. Cum enim multitudo specierum materialium magna sit, multitudo illam multitudinem quasi incomparabiliter excedens, non potest non esse maxima.

Circa probationem vero *consequentiae*, advertendum, quod ea quae sunt ad finem, accipiunt limitationem et determinationem ex fine; quia tot et tanta quaeruntur, quot et quanta sufficiunt ad ipsum finem; finis autem ipse in infinitum quaeritur, ut inquit S. Thomas ad *Rom. 12. lect. 1. Et I. Corinth. II. lect. 3.* Non enim quaeritur tanta, aut tanta sanitas determinate, si quaeratur sanitas

ut finis, sed quanta haberi potest. Propter hoc ait S. Thomas, quod quia nobiliora sunt propter se, ideo oportet ut multiplicentur, quantum possibile est. Quia tamen contingit, id quod est finis respectu aliquorum, ad aliquem ulteriorem finem ordinari; ideo quod ut finis non habet limitationem, ut ad alium finem ordinatum, limitationem quandam accipit: sicut sanitas, quae ordinatur ad aliquod opus exequendum, quaeritur tanta, quanta ad illud opus sufficiat, et quaeritur salvato illo ordine ad finem quanta potest haberi. Sic etiam, quia nobiliora in entibus, licet sint finis ignobiliorum, ordinantur tamen ad universi totalem perfectionem sicut ad finem: ideo cum dicitur, ipsa multiplicari oportere quantum possibile est, non est intelligendum de multiplicatione possibili absolute, ut ex superioribus patet, sed quantum possibile est secundum exigentiam totalis perfectionis istius universi, propter quod assumpsit S. Thomas, quod ordo universi exigere videtur, ut nobiliora excedant ignobiliora; dans videlicet intelligere, quod loquitur de rerum multiplicatione non absolute, sed secundum exigentiam universi.

Circa excessum nobiliorum supra ignobiliora, intelligendum est *primo*, quod S. Thomas facit comparationem inter ea quae per se pertinent ad perfectionem universi, ut dicitur in Quaest. *de Verit. quaest. 5. art. 3.* haec autem sunt quae habent perpetuitatem, ut substantiae intellectuales, corpora coelestia, et species rerum corruptibilium, non autem talium specierum individua: Ideo propositio S. Thomae in istis est intelligenda. Quanto enim aliquod istorum quae perpetuitatem habent, est nobilius, tanto excedit quantitate vel numero ignobiliora. — Intelligendum *secundo*, quod nobilitas istorum, *dupliciter* potest considerari. *Uno modo*, secundum gradus specificos tantum, ut scilicet illud dicatur nobilius, quod nobiliori differentia specifica constituitur. *Alio modo*, secundum gradus ordinis rerum in universo, qui attenditur secundum diversos modos essendi, ut scilicet dicatur perfectius in rebus, quod ad superiorem et perfectiorem ordinem in universo pertinet. Cum ergo dicitur: *Nobiliora in rebus oportere excedere numero vel quantitate ignobiliora;* intelligendum est, non de nobilioribus secundum gradum specificum tantum, sed de nobilioribus secundum ordinem et modum essendi, scilicet de iis quae ad superiorem et digniorem ordinem, et ad superiorem modum essendi pertinent.

Unde tollitur instantia, quae fieri posset de auro, argento, lapidibus pretiosis, balsamo, et huiusmodi, quae quidem sunt multis aliis corporibus nobiliora, et tamen neque magnitudine neque multitudine alia excedunt: constat enim, quod de istis non intelligitur propositio S. Thomae, quia non sunt superioris ordinis in universo quam alia corruptibilia, cum et ipsa de ordine corruptibilium sint, licet sint nobiliora secundum gradum specificum.

Quarto arg. Formae quae sunt extra materiam, habent esse completius et universalius, quam formae quae sunt in materia,

quae recipiuntur in materia secundum eius capacitatem: Ergo non sunt minoris multitudinis, quam sint species rerum materialium. — Probatur *consequentia*; quia etiam species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam.

Addit autem huic rationi S. Thomas, ut falsam dictorum suorum interpretationem excludat, quod non propter hoc, — cum scilicet ponimus substantias separatas habere esse completius et universalius, quam formae, quae sunt in materia, et illas excedere, — dicimus substantias separatas esse species horum sensibilium, ut Platonici decepti ex eo, quod in earum notitiam non nisi ex sensibilibus venire possent, posuerunt, cum materia universalis sit de ratione speciei horum sensibilium; sed dicimus, ipsas esse alias species nobiliores istis, quanto purum est nobilius permixto.

Circa istam propositionem; *Formae quae sunt extra materiam, habent esse completius et universalius quam formae quae sunt in materia*: attendendum, quod non loquitur hoc loco S. Thomas de universalitate praedicationis et potentialis continentiae, quemadmodum animal est universalius homine, sed de universalitate perfectionalis continentiae. Ut enim ex superioribus patet, et hic etiam tangitur, formae quae recipiuntur in materia, non habent omnem perfectionem essendi, natam speciei convenire, quia aliquam limitationem in esse suae speciei accipiunt ex subiecto in quo recipiuntur. Formae autem per se subsistentes, omnino a materia separatae, non limitantur ad aliquem gradum essendi suae speciei, sed habent omnem perfectionem essendi, natam illi speciei convenire: unde, et dicuntur esse infinitae, idest, illimitatae in sua specie. Ad hunc ergo sensum, dicuntur habere esse completius et universalius, quia habent omne complementum, et omnem perfectionem essendi suae speciei; naturae autem materiales non habent omne complementum sui esse, sed habent esse intra speciem limitatum: hoc autem est habere esse universalius, secundum continentiam perfectionalem.

Circa probationem *consequentiae*, attendendum, quod posset aliquis dicere, multitudinem specierum materialium esse maiorem multitudine substantiarum immaterialium; quia illae per materiam multiplicantur, quae est in infinitum divisibilis, dum subijcitur quantitati: materia autem non est in substantiis abstractis: ideo hoc excludens S. Thomas ait, quod multiplicatio talium specierum non est per materiam, sed per formam: propterea non est maior causa multiplicationis in speciebus materialibus quam in substantiis abstractis; ideo cum habeant perfectjus esse, oportet iuxta praecedentem rationem, ut aut sint plures illis, aut saltem non sint pauciores: unde haec ratio est praecedentis rationis confirmatio.

Advertendum tamen, quod licet dicat S. Thomas, species rerum multiplicari per formam, et non per materiam, per hoc tamen, non vult excludere materiam a ratione et quidditate specierum mate-

rialium, cum hic dicat materiam esse de ratione specierum sensibilium: sed intendit, quod ipsa multiplicatio est a forma, tanquam ab eo a quo sumitur differentia essentialis, secundum quam una species ab alia differt. Materia enim, licet ingrediatur quidditates rerum materialium propter conditionem formae quae talem aut talem materiam exigit, ab ipsa tamen non sumitur differentia essentialis, sed magis ratio generis: unde non est ratio multiplicationis specificae, sed eam concomitatur.

Circa illam propositionem ultimo loco positam: *Substantiae separatae sunt species nobiliores sensibilibus, quanto purum est nobilius permixto*: advertendum, quod non accipitur purum et permixtum, ut idem sunt quod simplex et compositum ex multis alteratis, eo modo quo diffinitur mistio in I. *de Generatione*, quod est, *miscibilium alteratorum unio*, sed ut idem sunt, quod separatum ab omni viliori se, et coniunctum viliori, ut idem sit permistum, quod impurum; sic enim constat, quod purum est nobilius permisto, idest, impuro.

Quinto arg. Substantiae separatae sunt in esse intelligibili, secundum suam naturam; Ergo maior est possibilis multiplicitas in eis, quam in rebus materialibus, pensata proprietate et natura generis utriusque: Ergo ita est in actu. — Probatur *prima consequentia*; quia *magis est aliquid multiplicabile, secundum suum esse intelligibile, quam secundum suum esse materiale*, ut patet in linea: cuilibet enim lineae finitae potest fieri additio mathematice, non autem naturaliter. Idem est raritate corporum, de velocitate motuum et diversitate figurarum, quae in infinitum augeri possunt secundum intellectum, non autem secundum naturam. — *Secunda* quoque *consequentia* probatur: quia in perpetuis non differt esse et posse.

Circa assumptum ad probatione *primae consequentiae*, **dubitatur**. Nam species materialis in intellectu est tantum una, in materia autem multiplicatur; Ergo non est verum, quod magis aliquid sit multiplicabile secundum esse intelligibile, quam secundum esse materiale.

Respondetur, quod propositio est universaliter vera, nomine esse intelligibilis comprehendendo etiam esse imaginabile. Unumquodque enim suo modo quo est multiplicabile, magis multiplicabile est secundum intellectum, quam secundum naturam. Multiplicatio enim speciei est secundum individua, multiplicatio generis est secundum species, multiplicatio vero formae intensibilis (ut sic) est secundum maiorem intensionem: plura autem individna possumus intelligere, et imaginari esse in aliqua specie, quam simul esse possint in natura, considerata dumtaxat naturae potentia, et plures species quam possint esse in genere secundum naturam, et formam magis intensam quam possit esse in natura.

Ad rationem in oppositum dicitur, quod licet species in intellectu sit tantum una secundum rationem specificam, et secundum

esse specificum, secundum tamen esse numerale suum apprehensum, potest magis per intellectum, aut imaginationem multiplicari simul, quam secundum esse materiale extra intellectum.

Circa ea, quae enumerat S. Thomas tamquam augmentabilia in infinitum secundum intellectum, *advertendum*, secundum doctrinam ipsius, VI *Physic.* (*lect. 3. sup. text. 15.*), quod cum aliquid possit repugnare alicui, ratione speciei, et non ratione generis, et intellectus possit genus considerare per abstractionem a speciebus, non inconvenit, quod aliquid convenire possit generi, secundum quod per intellectum apprehenditur; quod tamen sibi repugnat secundum esse limitatum ad speciem, quod extra intellectum habet. Sic, quia secundum generis rationem non repugnat ut cuilibet lineae finitae possit fieri additio, licet repugnet lineae naturali secundum propriam rationem consideratae, ideo secundum apprehensionem intellectus, et imaginationis, qualibet linea finita, potest dari maior: quod tamen est impossibile secundum naturam. Et similiter dicendum est de raritate corporum et velocitate motuum et similibus.

Confirmatur Conclusio auctoritate Daniel. VII, 10: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Et Dionysius 14. cap. *Coel. Hier.*: « numerus illarum substantiarum, excedit omnem multitudinem. »

Excluditur autem per hanc, error ponentium numerum substantiarum separatarum, secundum numerum motuum coelestium, ut Aristoteles XII *Metaphysicae* posuit (*text. comm. 48*); aut secundum numerum sphaerarum coelestium, ut scilicet Avicenna tenuit in sua Metaphysica (*IX. cap. 3*) ut recitatur *2. Sentent. distinct. 3. quaestione 1. art. 3.* — Excluditur etiam error Rabbi Moysi (*lib. 2, cap.* 7) ponentis numerum angelorum positum in Scriptura non esse numerum substantiarum separatarum, sed virtutum in istis inferioribus, et etiam hominum divina annuntiantium, ut additur in *Prima parte*, loco allegato.

CAPUT XCIII

QUOD SUBSTANTIÆ SEPARATÆ NON SUNT MULTÆ UNIUS SPECIEI.

Cum ostensum sit, substantias separatas esse in magna multitudine, quia de ratione multitudinis est distinctio, restat ostendendum, quo modo inter se tales substantiae distinguantur.

Circa hoc autem, *duo* facit S. Thomas: *Primo* ostendit, omnes inter se specifice distingui. *Secundo* ostendit, unde genus et species in ipsis sumantur, Capitulo 95.

Circa primum, *duo* facit. *Primo*, probat intentum. *Secundo*, infert unum corollarium, Capitulo sequenti.

Quantum ad primum **probatur**, non esse plures substantias separatas unius speciei.

Et **primo** sic. Substantiae separatae sunt quidditates subsistentes. Ergo non possunt esse plures, nisi sint plures species. — Probatur *consequentia*: quia quidditates subsistentes sunt species: quod patet, quia species est quam significat diffinitio, quae est signum quidditatis rei.

Attendendum hic, quod nomine quidditatis subsistentis intelligit S. Thomas quidditatem non receptam in aliqua materia individuali, sed existentem per se absque omni susceptivo. Talis autem quidditas sic abstracta non potest esse nisi una, quantumcunque etiam sit materialis, ut dicitur in Quaest. *de Spirit. creat. art. 8*, sicut si esset albedo ab omni subiecto separata, esset tantum una: et similiter humanitas, si esset praeter omnia supposita existens. Unde, et Plato ponens universalia separata, posuit speciem unam separatam non habere diversitatem individuorum, sed esse tantum unam. Huius autem ratio est, quia forma non habet numeraliter distingui nisi ex susceptivo, ideo remoto susceptivo, removetur distinctio numeralis ipsius, et sic remanet tantum una. Et hoc est huiusmodi rationis fundamentum.

Secundo prob. Substantiae separatae non habent omnino materiam neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae; Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia quaecumque sunt idem specie, differentia vero numero, habent materiam. Nam differentia quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei, quae autem est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum.

Adverte, quod ratio haec sumpta est ex Aristotele XII *Metaph. text. 49*: per hanc enim probat Aristoteles iuxta S. Thomae interpretationem, (*Lect. 10)* primum principium immobile, esse tantum unum, nomine autem materiae non accipitur ab Aristotele et S. Thoma omne susceptivuum indifferenter, ut quidam male interpretantur, ut apparet textum Aristotelis et S. Thomae diligenter intuenti; sed accipitur materia proprie dicta, quae est pura potentia in genere substantiae, non enim hic sermo est de differentia materiali accidentium, sed substantiarum, de quibus etiam, loco allegato, loquitur Aristoteles. In iis enim verum est, quod si sint substantiae per se subsistentes completae in specie, et sint plura individua eiusdem speciei, oportet illa habere materiam partem sui, et sic esse composita ex materia et forma. Si autem sint substantiae non completae in specie, sed quae sunt partes speciei, necesse est ut habeant materiam in qua recipiantur et individuentur, ut ex superius dictis apparet.

Nec obstat quod S. Thomas *Prima p. quaest. 50. artic. 4.* dat exemplum de plurificatione albedinis, quam constat plurificari non ex materia proprie dicta, quae est pura potentia, sed ex subiecto quanto; quia non induxit S. Thomas illud tamquam exemplum, sed tamquam similitudinem. Voluit enim per simile in aliis, probare intentum: nam sicut albedines non multiplicantur nisi ex multiplicatione substantiae corporalis, quae est susceptivum proprium accidentium materialium, ita substantiae quae conveniunt in specie, et differunt numero, non distinguuntur nisi per materiam individualem, quae est proprium susceptivum formarum, et naturarum substantialium.

Attendendum etiam cum dicitur: *Diversitatem quae ex forma procedit, inducere diversitatem speciei*; quod intelligitur de differentia proveniente ex forma secundum propriam rationem formae, illa enim differentia quae ex diversis formis secundum propriam rationem distinctis, sive ex formis diversarum rationum procedit, est specifica, non autem si procedat ex formis materialiter tantum distinctis, in una communi ratione convenientibus, sicut duae animae intellectivae sunt distinctae.

Ad hanc autem rationem, ex Scoto *2. Sent. dist. 3. quaest.* 7. duo dici possent:

Primo, quod Aristoteles idcirco posuit, et VII *Metaph. text. 41.* quod omne non habens materiam componentem, est idem suo quod quid est primo; et XII *Metaph.* (*text. comm. 49.*) quod talis natura de se est haec, quia omne tale posuit formaliter necessarium. Cum enim quicquid potest esse in natura formaliter necessaria, sit in ea apud ipsum, et si possent esse plura individua, in ipsa esse possent esse infinita, sequeretur, tales substantias infinitas esse in actu. Sed fundamentum suae positionis est falsum, et

id quod sequitur ex ipso. — Et sic negatur apud Scotum in hac parte Aristoteles.

Dici *secundo* posset ad illam propositionem: Differentia quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei: quod utique est vera, si intelligatur quod differentia talis sit in forma, tanquam in prima ratione differendi, sed tunc falsum est, differentiam substantiarum separatarum procedere ex forma: si autem intelligatur quod differentia quaecunque formarum inducat differentiam speciei, illa propositio est falsa.

Primum eorum quae dicit Scotus non est ad mentem Aristotelis: quia non idcirco in VII *Metaph.* posuit in non habentibus materiam, unumquodque idem esse suo quodquidest, quia omne tale posuerit formaliter necessarium, sed propter separationem a materia. Unde, et in XII Metaph. (*text. comm. 49.*) assignat pro ratione, quare primum principium immobile non multiplicatur secundum numerum, quia non habet materiam, ut ibi ex Averrois interpretatione apparet. Unde, si volebat Scotus Aristotelem in hac parte negare, videns suam opinionem non posse cum Aristotelis mente tenere, non erat afferenda pro causa negationis falsitas principii, quod ipse pro principio ad illam conclusionem non posuit. — Praeterea, admisso etiam quod Aristoteles illud pro principio conclusionis assumeret, adhuc responsio non evacuat eius rationem, quia ostensum est in praecedentibus, verum esse id quod Scotus negat, scilicet, quod omnis substantia a materia separata, est formaliter necessaria, et quod ab intrinseco non potest deficere.

Secundum etiam non tollit verum intellectum propositionis S. Thomae. Intelligitur enim in primo sensu, in quo ipse Scotus eam concedit. — Cum autem subiungitur falsum esse, quod differentia substantiarum separatarum ex forma ad illud sensum procedat; dicitur, quod illud falsum non est, immo est verissimum. Prima enim ratio distinctionis in ipsis non potest esse materia, aut quantitas, cum sint a quantitate abstractae, et a materia; nec aliqua proprietas absoluta, quia tales proprietates supponunt suum subjectum individuatum et distinctum, immo et per subjectum individuantur et distinguuntur, nec per solas *heccheitates*, ut ipse Scotus ponit, quia inter illas *heccheitates* nulla est oppositio, aut ratio incompossibilitatis: nihil autem est ratio distinctionis aliquorum nisi ratione alicuius oppositionis; tum, quia individua eiusdem speciei conveniunt in hoc, quod est habere *heccheitatem*: illud autem in quo conveniunt duo supposita, non potest esse ratio distinctionis inter illa: relinquitur ergo quod ratio distinctionis in illis sit forma.

Tertio prob. Substantiae separatae natura cum sit incorruptibilis, potest conservari in uno individuo: Ergo non oportet esse plura individua unius speciei in illis. — Probatur *consequentia*: quia ad hoc sunt plura individua in una specie in rebus corrupti-

bilibus, ut natura quae in uno individuo perpetuo conservari non potest, conservetur in pluribus: quod patet hoc signo, quod in corporibus incorruptibilibus non est nisi unum individuum in una specie.

Ad hanc rationem, quae sumpta est ex II *de Anima text. 34* et *35:* Respondet Scotus, ubi supra, *ad ultimum*; quod licet in corruptibilibus ista sit una causa multiplicationis individuorum in una specie, non tamen est praecisa causa, sed haec; quia videlicet omnis natura quae non est de se actus purus, potest secundum illam realitatem, secundum quam est natura, esse potentialis ad realitatem illam, qua est haec natura: sicut de se non includit aliquam entitatem quasi singularem, ita non repugnant sibi quotcumque tales entitates: et ita potest in quotcumque talibus inveniri.

Sed ista responsio Scoti non vadit ad mentem S. Thomae. Non enim per hanc rationem concluditur, quod non sit possibile esse plura individua in tali specie, ut existimat Scotus, sed quod non oportet esse plura, ut patet in litera. Procedit enim haec ratio ex iis quae apud nos apparent: nam cum videamus species dumtaxat corporum corruptibilium habere plura individua, non autem species incorruptibilium, signum est, multiplicationem in illis fieri propter eorum dumtaxat corruptibilitatem secundum individua: et ideo, cum individuum speciei immaterialis sit incorruptibile, non est opus in illis tali individuorum multiplicatione. — Ratio autem quam adducit Scotus, non potest esse causa multiplicationis in actu individuorum in rebus corruptibilibus, quia cum illa causa sit secundum ipsum omnibus quidditatibus, tam materialibus quam immaterialibus communis, qua ratione, individua in una specie rerum corruptibilium multiplicantur, eadem ratione individua in rebus incorruptibilibus multa essent; posita enim causa, necesse est effectum poni: quod cum verum non sit, ut patet de sole et luna, patet quod illa non est praecisa causa multiplicationis in rebus corruptibilibus, sed magis ea quam de mente Aristotelis tangit S. Thomas.

Quarto prob. Perfectio universi maxime consistit in substantiis separatis. Ergo magis competit, quod sint plures secundum speciem, quam secundum numerum in eadem specie. — Probatur *consequentia*: quia multiplicatio specierum plus nobilitatis, et perfectionis addit universo, quam multiplicatio individuorum in una specie: cum quod est speciei in unoquoque, dignius sit eo quod est individuationis principium.

Advertendum, quod ista ratio non concluderet de rebus materialibus, licet de rebus immaterialibus concludat: quia res materiales corruptibiles, non possunt in uno individuo perpetuari, sicut res immateriales: et ideo quamvis universum perfectius esset pro

tunc, si omnes res materiales essent specie distinctae, ita videlicet, quod tot essent specifice distincta, quot sunt distincta secundum numerum, non esset tamen simpliciter perfectius; quia continue deficerent aliquae species, et tandem nullae essent in ipsa species rerum corruptibilium: sed in rebus immaterialibus permanet unaquaeque species in perpetuum, cum sint incorruptibiles: idcirco si multitudo ipsarum non est numeralis tantum, sed specifica, universum simpliciter est perfectius, utpote, cuius principalior pars sit in multas species, et multos gradus multiplicata, quae multiplicatio est nobilior multiplicatione numerali in eadem specie.

Quinto prob. In corporibus coelestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei: Tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suae speciei. Tum, quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad id, ad quod sua species ordinatur. Ergo hoc multo magis est in substantiis intellectualibus, quae sunt perfectiores.

« *An implicet contradictionem esse plures intelligentias in eadem specie* »

Ista ratio sumpta est ex I. *Coeli text. 92.* usque ad *95. inclusive.* Sed ad ipsam dicit Scotus, loco praeallegato, quod utique sic existimavit Aristoteles de corporibus coelestibus, quia voluit quod tale corpus singulare fuerit ex tota materia suae speciei, tam potentiali quam actuali; sed tamen Theologi non concordant cum ipso neque in principio, neque in conclusione.

Ad hoc *dicendum primo,* quod non procedit haec ratio ad probandum, non posse esse plures substantias intellectuales in eadem specie, tamquam scilicet, implicet contradictionem; quia hoc non est de mente S. Thomae, ut haberi potest ex Tractatu *contra Averroistas,* ubi solvendo rationem, qua arguebatur Deum non posse multiplicare intellectus, tamquam illud contradictionem implicet, dicit quod, quamvis intellectus non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis. Puto enim, secundum mentem eius tenendum esse, per divinam potentiam absolute posse esse plures angelos eiusdem speciei, etiam stante hoc ordine universi: et fortassis de facto sunt in una specie plures, licet nobis causa distinctionis eorum non sit manifesta. — Quod autem aliquando (ut hic in aliquibus rationibus, et in *Prima par. quaest. 50, artic. 4.*) dicatur, quod hoc est impossibile, interpretari possumus quod est impossibile non simpliciter, sed quantum ad modos multiplicationis nobis notos, et quantum ad modum multiplicationis numeralis, nobis ab Aristotele VII et XII *Metaph.* traditum.

Dicitur *secundo,* quod procedit haec ratio ad probandum de facto, non esse in substantiis abstractis plura individua unius

speciei ex comparatione ad corpora coelestia, quia sicut in illis propter eorum perfectionem non invenitur nisi unum individuum in una specie, ut patet in Sole et Luna, quicquid sit de possibili; ita cum substantiae separatae sint perfectiores corporibus coelestibus, probabile est, quod non sit nisi una unius speciei. — Responderi secundo potest, (tenendo quod haec ratio etiam de impossibilitate procedat) quod non concludit hoc esse simpliciter impossibile, sed quod est impossibile secundum opinionem Aristotelis qui posuit non posse corpora coelestia propter eorum perfectionem, secundum numerum in eadem specie multiplicari. Si enim hoc, secundum eius opinionem, in corporibus coelestibus propter eorum perfectionem invenitur: multo magis in substantiis separatis, quae perfectiores sunt, invenietur, et sic nulla ad hanc rationem est responsio ex verbis Scoti sumpta.

Ipse autem Scotus, in loco praeallegato, oppositum huius conclusionis de possibili loquendo tenuit, et suam opinionem multis rationibus confirmat. Sed quia eas plenissime Capraeolus in *2 Sent. distin. 3. quaest. 1.* evacuat, et eas, et earum solutiones summatim tantum tangemus.

Arguit ergo **Primo:** quia omnis quidditas quantum est de se, communicabilis est, cum nec ex perfectione sibi repugnet, nec ex imperfectione.

Secundo : quia quaelibet quidditas potest intelligi sub ratione universalis absque contradictione, quod non esset, si de se esset haec.

Tertio: quia potest Deus hunc angelum annihilare, et iterum istam speciem de novo producere in alio individuo, non autem in eodem, secundum illos qui dicunt, quoniam homo non posset idem numero resurgere, nisi eadem numero anima intellectiva remaneret.

Quarto: quia animae intellectivae quae sunt formae purae, distinguuntur numero in eadem specie.

Quinto: quia secundum Augustinum *(in Enchir. cap. 28)*. inconveniens est, quod aliqua species naturae intellectualis, sit tota damnata.

Sexto: quia unus angelus esset formaliter infinitus, quia esset infinite communicabilis, si communicari posset.

Ultimo, in *Quolib. 2 quaestione 2.* arguit: quia ista opinio per plures articulos Parisienses est damnata, in quibus dicitur, errorem esse, quod Deus non possit facere plures intelligentias unius speciei, quia non habent materiam. — Item, quod Deus non possit muliplicare individua in una specie sine materia. — Item, quod formae non recipiunt divisionem, nisi secundum materiam.

Pro solutione harum rationum, reducenda sunt ad memoriam ea, quae in praecedentibus de differentia naturae, et suppositi dicta sunt. (*Lib. I, c. 21*) Ostensum est enim, quod cum in rebus immaterialibus natura de se, et non per aliquid additum sit haec et in-

dividua; in illis natura, et suppositum non differunt per intrinseca quasi scilicet, sint aliqua principia individuantia naturam, quae sint de ratione suppositi, non autem de ratione naturae, sed per extrinseca tantum distinguuntur, inquantum illi naturae coniungitur esse, et alia accidentia quae non sunt de ratione naturae, neque de ratione suppositi, sed tamen illa excludit natura et quidditas, suppositum autem non excludit. *Gabrielitas* enim dicit ea tantum quibus Gabriel est Gabriel, sed hic Gabriel dicit habens *Gabrielitatem*: huic autem non repugnat habere aliquid aliud quam *Gabrielitatem.*

Ex hoc sequitur, quod natura immaterialis secundum se, non est communicabilis neque universalis multis suppositis, quia secundum se est haec: sicut neque Sortes est communis multis per modum universalis. Unde sicut forma quae est in subiecto individuatur per hoc, quod est in isto subiecto, ita substantia intellectualis individuatur per hoc, quod non est nata in aliquo esse, ut dicitur *de spirit. creat. artic. 8.* ad *quartum.* Et ita non est in ipsis ex parte rei distinctio universalis, et singularis, sed idem est omnino natura, et haec natura.

Sed licet ita sit in re, quia tamen intellectus noster non potest quidditates immateriales secundum quod in seipsis sunt apprehendere, ideo apprehendit eas per modum rerum, materialium. apprehendendo per modum abstracti et concreti, et per modum universalis et particularis. Apprehendit enim ipsam naturam tamquam essentiam quandam absolute, quantum ad principia, videlicet essentialia, quomodo apprehendit naturas materiales per abstractionem a principiis individuantibus: et quia natura materialis sic abstracta, est universalis, ideo et naturae immmateriali taliter abstractae, non repugnat ex modo considerationis, intentionem universalitatis attribui. Apprehendit etiam naturam cum hoc esse, et cum iis accidentibus advenientibus naturae, quae quidem non individuant naturam, cum ipsa secundum se sit haec, immo magis ex ipsa individuantur; quia tamen natura in rebus materialibus ex particularibus quibusdam accidentibus, et materia individuatur, et fit haec, quo fit, ut natura universalis, et particularis distinguantur, sicut ea quorum unum addit secundum suam rationem ad alterum; ideo, dum intellectus noster apprehendit naturam immaterialem accidentibus particularibus coniunctam, apprehendit ipsam per modum particularis, sicque distinguit in illa natura universale, et particulare, ac si illa accidentia naturam individuarent. In hoc autem falsitas non accidit in intellectu, quia iste modus intelligendi se tenet tantum ex parte intellectus, non autem ex parte rei. Non enim oportet, ut idem sit modus intelligendi ex parte intellectus, et modus essendi ex parte rei, cum materialia immaterialiter intellectus apprehendat, et composita divisim intelligat. Istis suppositis:

Ad Primam rationem in oppositum, negatur assumptum, de communicatione, qua universale particularibus communicatur, de qua communicatione est hic sermo: et dicitur, quod provenit ex perfectione naturae immaterialis, quod non sit hoc modo communicabilis, ut patet *de Spirit. creat. art. 8*, quia videlicet, natura immaterialis est superioris ordinis, quam omnia corporalia.

Ad Secundam dicitur, quod assumptum est verum, ex parte nostri modi intelligendi, non autem ex parte rei, si intelligeretur secundum quod in se est: ideo, secundum nostrum modum intelligendi non repugnat tali naturae, quod sit in multis individuis, repugnat tamen ex parte rei. Unde non est verum, quod repugnet naturae, quae de se est haec, ut per modum universalis intelligatur, quantum est ex modo intelligendi nostro, licet repugnet illi, ut sit realiter in multis.

Ad Tertiam dicitur, quod si Deus annihilaret angelum, et eandem speciem de novo produceret, etiam eundem angelum numero recrearet. Non enim negamus, idem numero posse per divinam potentiam reparari. — Quod autem dicitur, quod homo non posset resurgere, nisi eadem anima numero remaneret, verum est, non quia non possit Deus animam annihilatam eandem numero reparare, sed quia si annihilaretur, et postmodum de novo produceretur, non esset proprie hominis resurrectio, sed recreatio nova.

Ad Quartam dicitur, quod non est eadem ratio de anima, et de substantiis separatis; quia anima secundum naturam est forma corporis. Ideo secundum commensurationem ad diversa corpora multiplicantur animae, ut ostensum est diffuse in Praecedentibus, substantia autem separata non est forma corporis.

Ad Quintam dicitur, quod non est inconveniens apud Sanctum Thomam et Augustinum, quod tota una species intellectualis sit damnata, immo multae tales species sunt damnatae. Sed bene inconveniens esset totam naturam angelicam esse damnatam. Loquitur autem Augustinus, ut habetur *de spirit. creat. a. 8, ad 1*, de natura angelica comparative ad naturam humanam, tanquam de una natura, propter unum et eundem omnium earum ordinem ad beatitudinem: tota enim natura angelica nata est uno modo ad beatitudinem pervenire, vel ab ea deficere, statim scilicet, post primam electionem completam, humana autem natura per decursum temporis.

Ad Sextam: — Dicitur *primo*, quod non est inconveniens, naturam unam angelicam esse infinitam secundum quid, scilicet in sua specie. — Dicitur *secundo*, quod una species angelica non continet perfectionem infinitorum individuorum, si ponatur non multiplicata, quia non solum non est nata esse in infinitis individuis, sed nec in duobus.

Ad Ultimam: — Dicitur *primo*, quod illos Articulos revo-

cavit Stephanus Parisiensis Episcopus, Anno Domini 1325, inquantum tangunt doctrinam sancti Thomae. — Dicitur *secundo,* quod doctrina sancti Thomae approbata est per Dominum Urbanum Papam V, et Ioannem XXII; immo et ab Urbano in Extravaganti, quae incipit, *Laudabilis Deus in sanctis suis,* mirifice est commendata tanquam veridica et Catholica; immo et mandavit, ut eam conaretur totis viribus Tolosana universitas ampliare, ideo de illis articulis non est nobis curandum. — Dicitur *tertio,* quod illi articuli sunt directe contra doctrinam Commentatoris (III *de anima com. 5),* tenentis, non posse intellectus humanos multiplicari secundum numerum, propter eius immaterialitatem.

Unde sensus primi Articuli est, quod est error dicere, quod quia intelligentiae non habent materiam, tanquam scilicet partem suae substantiae, Deus non posset plures eiusdem speciei facere.

Similiter secundus et tertius, est intelligendus de materia, quae est pars rei multiplicabilis: vel etiam omnes intelligendi sunt de materia, a qua forma secundum esse dependet. Nullo autem istorum modorum assignamus nos pro causa immultiplicationis substantiarum separatarum immaterialitatem; scilicet, non esse ipsas compositas ex materia et forma, aut non dependere a materia secundum esse, sed esse eas omnino a materia separatas; quia videlicet, neque sunt compositae ex materia et forma, neque dependent a materia secundum esse, neque sunt formae aliquo modo dantes esse materiae.

Dicitur *ultimo,* quod isti articuli ponuntur contra ponentes, quod absolute divinae omnipotentiae repugnat producere plura individua in natura immateriali: nos autem hoc non dicimus, ut patuit. Unde dicti articuli non sunt contra mentem S. Thomae.

CAPUT XCIV.

QUOD SUBSTANTIA SEPARATA ET ANIMA NON SUNT UNIUS SPECIEI.

Ex praemissis deducitur corollarie, quod anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis: et **arguitur** sic.

Primo: Maior est differentia animae humanae a substantia separata, quam unius substantiae separatae ab alia; Ergo etc. — Patet *consequentia* ex praecedenti Capite, quia scilicet, omnes substantiae separatae differunt specie.

Secundo arg. Esse animae humanae, et substantiae separatae non est unius rationis, quia in uno potest communicare corpus, in alio vero non. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia unaquaeque res habet proprium esse ratione suae speciei: nam, quorum est diversa ratio essendi, est diversa species.

Circa hanc rationem *duo* sunt *attendenda*: — *Primum* est, quod (ut superius dictum est) esse actualis existentiae, cum sit ultima actualitas rei, per alium actum, aut aliam differentiam determinari non potest, sed accipit determinationem, et limitationem ex susceptivo, quia videlicet, hoc est esse illius naturae, et illud est esse alterius, sicut esse hominis, et esse equi distinguuntur, quia hoc est esse naturae humanae, et illud esse naturae equinae quae sunt naturae specie distinctae: propter hoc bene inquit S. Thomas quod unaquaeque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei, et quod ea, quorum est diversa ratio essendi, idest, esse diversarum rationum, est diversa species.

Secundum est, ex doctrina S. Thomae *2, Sent. dist. 3, quaest. 1, art. ultimo,* quod cum differentiae essentiales rerum sint nobis ignotae, et maxime rerum immaterialium, ut dicitur VII Metaph. eas differentiis accidentalibus, quae ex essentialibus causantur, designamus, sicut causam demonstramus per effectum: inde est, quod aliquando aliquarum rerum multiplices assignantur differentiae, secundum quod multa ad proprias et essentiales differentias consequuntur: verumtamen inter illas, ea est prior differentia, quae sumitur ex proprietatibus immediatius ex essentia, et natura rei procedentibus. Haec ergo differentia hic assignata inter substantias separatas, et animam, ex diversa ratione essendi, non est essentialis differentia, quia esse rei creatae, non est de ipsius essentia, sed consequitur essentiam et unamquamque speciem, et naturam consequitur esse distinctum ab esse alterius naturae, sicut et ipsarum

naturarum sunt diversae rationes. Unde arguere, a distinctione specifica esse, ad specificam distinctionem naturarum, non est arguere a priori, sed a posteriori.

Videtur autem ista differentia sumpta ex diversitate essendi, alias differentias assignatas praecedere, puta, eam quae est per esse cognoscitivum cum discursu, et esse cognoscitivum sine discursu, et eam quae est habere mutabilem electionem, et habere immutabilem electionem: quia differentia substantiarum simplicium secundum speciem sumitur secundum gradum possibilitatis in eis: ex maxima autem possibilitate animae intellectivae in natura intellectuali, quia tenet in illa ultimum gradum, sicut materia prima tenet ultimum gradum in natura sensibili, statim provenit, quod suum esse materiae communicatur, quod esse substantiarum separatarum non convenit. Ex hac deinde differentia, aliae quae sunt a diversis Doctoribus assignatae consequuntur.

Ex his patet, quod Scotus non vadit ad mentem S. Thomae dum in *2, sent. dist. 1, q. 6,* impugnat primam radicem distinctionis, inter substantiam separatam, et animam, non esse hoc, quod dicimus esse unibilem corpori, et non esse corpori unibilem. Licet enim teneat S. Thomas distingui istas substantias specifice, per esse unibilem, et non esse unibilem corpori, non dicit tamen istam esse primam radicem distinctionis, ut unibile, et non unibile important habitudines, immo (ut ex dictis eius in *2, sent. distinct. 3, quaest. prima, articulo ultimo,* habetur) haec distinctio praesupponit aliam distinctionem essentialem, quam, quia nobis est incognita, per hanc, et per alias differentias circumloquimur.

Tertio arg. Substantia separata habet per seipsam speciem non autem anima, sed est pars speciei. Ergo etc. — Probatur *conquentia*; quia quod secundum seipsum speciem habet, non potest esse eiusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, idest, quod secundum se non est species completa, sed pars speciei.

Quarto arg. Est omnino alius modus intelligendi substantiae separatae, et animae; Ergo etc. — Patet *antecedens*; quia anima intelligit, a phantasmatibus abstrahendo, non autem substantia separata, cum non habeat organa corporea: — *Consequentia* vero probatur: quia ex propria operatione rei percipitur eius species.

« *Utrum diversus intelligendi modus diversitatem specificam inter animam et substantiam separatam arguat; et quomodo operationes intellectivae specifice distinguantur.* »

Circa hanc rationem occurrit **difficultas: 1°)** Si enim diversus modus intelligendi arguit diversitatem specificam naturarum intellectivarum, sequitur alterum duorum: Aut scilicet, quod anima separata est alterius speciei, quam coniuncta; Aut quod separata

habeat eundem modum intelligendi quem habet coniuncta, scilicet a sensibilibus, et phantasmatibus abstrahendo; horum autem utrumque est impossibile, ut aperte liquet. Ergo etc.

2°). Augetur quoque dubitatio, quia in Quaest. *de Anima, a. 15, ad 10,* dicitur, quod non diversificantur species intellectualis operationis per hoc, quod intelligibilia actu, sunt accepta ex phantasmatibus, aut aliunde. Ergo ex isto diverso modo intelligendi, non potest argui diversitas specifica naturae intellectualis, ut fit in hac ratione.

Ad huius evidentiam *considerandum,* quod hoc loco arguit S. Thomas distinctionem specificam substantiarum ex diverso modo intelligendi, non quocumque, sed naturali, qui inquam, naturam absolute consideratam naturaliter consequitur. Sicut enim unamquamque naturam consequuntur determinatae et propriae passiones, ita et determinatae consequuntur operationes, ab operationibus consequentibus aliam naturam distinctae; ideo ex diversa ratione operationum propriarum, et naturam consequentium, potest diversitas argui naturarum, sicut et ex diversitate aliarum proprietatum arguitur. Cum ergo modus intelligendi per abstractionem a phantasmatibus, et modus intelligendi per species connaturales, et congenitas, sint diversi modi cognoscendi et diversarum rationum, oportet naturam, cuius proprius et connaturalis modus intelligendi, est per abstractionem a phantasmatibus, esse alterius speciei a natura, cuius proprius modus intelligendi, est per connaturales species et congenitas. Quod cum unus istorum modorum sit animae connaturalis et proprius, alter vero sit substantiis separatis connaturalis, oportet ut illae naturae sint specifice distinctae.

Ad primum igitur argumentum in oppositum, *negatur sequela:* neutrum enim illorum sequitur. Nam diximus ex illis modis, tunc argui diversitatem specificam naturarum intellectualium, quando uterque illorum proprius et naturalis naturae intellectivae, cui attribuitur, sicut accidit in substantia separata et anima: modo, non uterque istorum modorum animae intellectivae coniunctae, et separatae attribuitur, tanquam proprius et naturalis ipsi animae secundum naturam suam consideratae, sed intelligere per abstractionem a phantasmatibus est sibi naturale, sicut et esse in corpore: intelligere autem per species a divino lumine participatas, non est sibi naturale, ut dicitur *Prima par. q. 89, art. 1,* et ostensum est superius, sed accidit sibi, inquantum sibi accidit a corpore separari, et participare de natura substantiarum separatarum. Ideo iste diversus modus intelligendi, non arguit diversitatem specificam animae intellectivae, et separatae, licet arguat diversitatem specificam inter animam, et substantiam separatam.

Dico tamen, quod licet sit animae praeter naturam, et accidentale, absolute loquendo, intelligere per species influxas, sicut

accidentale sibi est habere esse a corpore separatum; considerata tamen ipsa ut habet taliter esse, scilicet abstractum et separatum a corpore, hoc est sibi naturale, et ideo non oportet ipsam animae naturam diversificari, dum est coniucta et separata, sed oportet modum essendi diversum esse, et alterius, ac alterius rationis. Unde in Quaest. *de Verit. quaest. 19, art. 1, ad 5,* dicitur, quod quamvis eadem sit natura animae ante mortem, et post mortem, quantum ad rationem speciei, non est tamen idem modus essendi, et per consequens, nec idem modus operandi.

Pro declaratione **secundi** argumenti, attendendum est, quod isti modi intelligendi, ad duo comparari possunt; scilicet, ad obiectum cognitum, et ad cognoscentem; si ad obiectum cognitum referantur, sic non diversificant speciem intellectualis operationis, ut sic, quia cum operatio accipiat speciem ex obiecto, dummodo sit idem formale obiectum operationum, ipsae operationes erunt eaedem specifice, quantumcumque species intelligibiles a diversis accipiantur. Si autem isti modi ad cognoscentem referantur, cum ut sic naturas, quibus conveniunt, diversas requirant, si inquam, sint illis ut proprii, et naturales modi intelligendi, oportet ut etiam intellectiones specifice distinguantur, ut ab ipsa natura profluunt. Non enim inconvenit operationes diversificari secundum speciem, ad operantes comparatas, quae tamen obiective sunt eiusdem speciei, sicut visio hominis et visio equi sunt eiusdem speciei obiective, et inquantum visiones sunt, ut autem ad hominem, et equum tanquam ad principia agentia referuntur, sic sunt diversarum specierum, quia diversas species diversa accidentia, et diversae operationes consequuntur.

Unde, et Albertus in I *de Anima, cap. penult.* probat, potentias sensitivas in homine esse alterius speciei a potentiis sensitivis in brutis, propter diversitatem specificam animarum, ad quas consequuntur, et tamen ut potentiae sunt, comparanturque ad obiecta, sunt eiusdem speciei propter unitatem formalem obiecti.

Mens ergo S. Thomae est, quod non diversificatur species intellectualis operationis, ut operatio est, ad obiectum relata, propter diversam receptionem specierum intelligibilium cum illo, non obstante quod idem obiectum habere possit; sed hoc non contrariatur iis, quae in hac ratione dicuntur. Non enim repugnat intellectuales operationes, ut ad obiecta comparantur, eiusdem speciei esse, et tamen specie distingui, ut ad naturas intellectivas comparantur, quarum uni naturale est, uno dictorum modorum species accipere, alii vero altero, cum isti diversi modi intelligendi naturam absolute consequentes, non possint nisi diversis naturis attribui: unius enim naturae est tantum unus modus agendi, et operandi naturalis, sicut et unus naturalis modus essendi.

CAPUT XCV.

QUOMODO ACCIPIATUR GENUS ET SPECIES IN SUBSTANTIIS SEPARATIS.

Cum ostensum sit, substantias separatas specifice distinctas esse, quomodo sit in eis genus et species, quia difficultatem habet, restat inquirendum.

Circa hoc autem, *tria* facit S. Thomas. *Primo,* ostendit unde in hoc difficultas sit. *Secundo,* propositum declarat. *Tertio,* quaedam corollaria infert.

Quantum ad primum dicit, ex hoc difficultatem insurgere, quod substantiae separatae non sunt ex materia, et forma compositae, ut genus in ipsis possit accipi ab eo, quod est materiale, differentia vero speciei ab eo, quod est formale, ut in rebus materialibus accidit: et idcirco non apparet, secundum quid genus et differentia specifica, in eis accipi possint.

Quantum ad secundum, praemittit, quod cum diversae rerum species gradatim naturam entis possideant, ut patet, et in prima divisione entis, quae est per substantiam, et accidens, et per actum ac potentiam, et in aliis generum divisionibus in species, propter quod dicitur VIII *Metaph.* (*text. comm. 10.*) quod distinctiones rerum sunt, sicut numerorum, in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem; ratio determinatae speciei consistit in hoc, quod natura communis in determinato gradu entis collocatur. — Isto supposito, quia ex rebus materialibus in cognitionem rerum immaterialium devenimus; *Primo* ostendit, unde genus et differentia in rebus materialibus accipiantur. *Secundo*, unde in immaterialibus.

Dicit ergo **primo**, quod in rebus ex materia et forma compositis, ratio generis sumitur ex materiali, ratio vero differentiae ex formali, quia in illis forma est quasi terminus, id autem quod per eam determinatur, est materia vel materiale. — Ex hoc sequitur *primo,* quod ex genere et differentia fit unum, sicut ex materia et forma. Sequitur *secundo,* quod differentia non addit extraneam naturam supra genus, sed est quaedam determinatio ipsius, ut patet in hoc genere: Animal; et hac differentia: Duos habens pedes; sicut una et eadem est natura, quae ex materia et forma constituitur. — Ex quo *ulterius* sequitur, quod accidit generi et differentiae

determinationem quam differentia importat, ex alio principio causari, quam naturam generis, ex eo inquam, quod natura quam significat diffinitio, est ex materia et forma, sicut ex terminato et terminante composita.

Secundo ostendit, unde sumantur in substantiis separatis genus et differentia: et ait, quod ex ipsa ratione naturae sumitur ratio generis: ex terminatione autem eius secundum quod est in tali gradu entium, sumitur differentia; cuius ratio est, quia natura simplex per seipsam est terminata, nec sumere est in ipsa partem terminatam, et partem terminantem.

Quantum ad tertium, *tria* deducuntur *corollaria:*

Primum, quod: *in natura infinita* (ut est divina) *non est accipere, neque genus, neque differentiam.*

Secundum est, quod: *in substantiis separatis non sunt duae aequales secundum ordinem*, cum omnes specie distinguantur, et diversae species in eis accipiantur secundum diversos gradus — Quod etiam confirmatur auctoritate Iob. XXXVIII, 33: *Numquid nosti ordinem coeli?* Et Dionys. 10 *Coelestis Hierarch.*

Tertium est, quod: *error Origenis excluditur, ponentis a principio omnes substantias spirituales, aequales creatas esse:* inter quas etiam animas connumerat, diversitatem autem earum ex diversitate meritorum provenisse. Ex praecedentibus enim hoc falsum esse constat.

« *Unde sumitur genus et differentia tam in rebus immaterialibus quam materialibus* ».

Sed circa hanc declarationem occurrit **dubium.** — Secundum enim hanc doctrinam, *duo* de genere, et differentia in rebus compositis ex materia, et forma dicuntur. *Unum* est, quod sumuntur ab aliquo formali, et aliquo materiali, et datur exemplum de natura sensitiva, et intellectiva, a quarum una, sumitur genus hominis, quod est animal: ab altera vero sumitur rationale, quod est differentia. *Alterum* est, quod differentia non addit extraneam naturam supra genus. — Ex his enim sequitur, quod in rebus materialibus, natura a qua sumitur genus, quae se habet ut materialis et determinabilis, et natura a qua sumitur differentia, quae se habet ut formalis et determinans, sunt una et eadem natura secundum rem; ut natura sensitiva, et intellectiva in homine; sed distinguuntur ratione, inquantum eadem natura, ut se habet per modum potentialis et determinabilis, distinguitur ratione a seipsa, ut se habet per modum formae, et determinantis.

Sed hoc idem invenitur in rebus immaterialibus. Ut enim habetur *Prima par. q. 50. ar. 2. ad 1.* in eis una et eadem natura est determinabilis, uno modo considerata; et alio modo considerata,

est determinans; et ab ipsa ut determinabilis est, et per consequens potentialis, sumitur genus: ab ipsa vero, ut est determinans et formalis, sumitur differentia. Genus enim ubicumque ponatur, significat aliquid determinabile, et differentia aliquid determinans. Ergo non convenienter ponitur differentia acceptionis generis, et differentiae in rebus materialibus, et in rebus immaterialibus, quia in illis sumantur ab aliquo formali, et aliquo materiali, in istis autem non: immo ex declaratione modi inventi in rebus materialibus, concludi debebat similis modus in rebus immaterialibus,

Ad evidentiam huius, et eorum quae tangit in hac subtili declaratione S. Thomas:

Sciendum *primo*, quod de genere, *dupliciter* loqui possumus: scilicet, *prime* intentionaliter pro ipsa natura significata nomine primae intentionis, cui intellectus generis intentionem attribuit, puta pro hoc genere, quod dico *animal*; et *secunde* intentionaliter pro ipsa, videlicet habitudine, significata hoc nomine *genus*, quam naturae absque differentiis limitantibus consideratae, intellectus attribuit.

Cum ergo quaerimus, a quo sumatur genus et differentia, non quaerimus de genere et differentia *secunde* intentionaliter, sed *prime* intentionaliter: quaerimus enim a quo sumatur ratio illa, cui intellectus generis intentionem attribuit, et a quo sumatur ratio, cui attribuitur intentio differentiae.

Sciendum *secundo*, quod unaquaeque species continet id, quod sibi commune est cum aliis, et ultra hoc determinatum gradum in eo, quod sibi et aliis est commune: ista autem duo in specie, sunt una et eadem res, quae scilicet est natura specifica, sicut natura sensitiva in homine, secundum quam convenit cum brutis, et natura intellectiva, secundum quam ab ipsis differt, non sunt in homine realiter distincta, sed sunt idem quod humanitas. Sed licet ista duo una res sint, intellectus tamen potest de illa re formare plures conceptus, quorum unus conveniat sibi secundum quod includit id quod multis est commune, qui est conceptus genericus; alius vero sibi conveniat inquantum continet gradum, quo ab aliis sub illo communi distinguitur, qui est conceptus differentialis; alius quoque sibi conveniat, ut utramque simul perfectionem complectitur, qui est conceptus specificus: et sicut unam et eandem rem intellectus diversimode concipit, ita diversis nominibus, eam mediantibus diversis conceptibus significat, et illis diversas intentiones attribuit, scilicet generis, differentiae, et speciei.

Hoc autem non solum in compositis ex materia, et forma invenitur, sed etiam in substantiis immaterialibus, quia cum inter illas sit distinctio specifica, habent et aliquod in quo conveniunt, et aliquid quo inter se, secundum determinatos gradus entis distinguuntur.

Sciendum *tertio*, ut haberi potest ex doctrina S. Thomae *de Spirit. creat. art. 1. ad 24.* et in Tractatu *de Esse et essentia. (cap. 4)* ac etiam *2. Sent. dist. 3. q. 1. art. 5*, quod in rebus materialibus duo sunt a quibus sumitur ratio generis, et duo a quibus sumitur ratio differentiae; scilicet, id a quo proxime sumuntur, et id a quo remote sumuntur, et originaliter.

Proximum a quo sumuntur, est ipsa natura speciei, quae biversos conceptus nata est fundare, ut diximus, et sic ab una et eadem re proxime et immediate sumitur genus et differentia, puta ab illa entitate quae est humanitas, sumitur animal et rationale, et tam animal quam rationale illam significat, sub alia tamen et alia ratione. Animal quidem, ut natura sensitiva est, rationale vero, ut est intellectiva. Quod autem primo et originaliter fundat genus, et differentiam, est materia et forma. Diversas enim perfectiones ordine quodam materia recipit a forma una, sicut et diversas formas nata est ordinate recipere, ita quod sub una perfectione comparatur ad aliam, sicut potentiale ad actuale, sicut perfectibile ad perfectionem, et sicut determinabile ad determinans. Forma vero est quae terminat potentialitatem materiae, dando illi esse et complementum: et sic natura imperfecta a materia habet quod sit possibilis ad esse perfectum, inquantum materiae potentialitas, non completur per illud esse imperfectum, sed magis disponitur ad esse perfectum; quemadmodum in processu generationis per formam imperfectam disponitur ad perfectam: esse autem perfectum habet a forma, quod sit actualitas et terminatio, inquantum forma per tale esse, potentialitatem materiae, et esse imperfectum terminat et complet.

Et propter hoc bene dicit hic, quod a materia sumitur genus in rebus materialibus aut a materiali; quia videlicet a tota natura speciei, ut potentialis est, sumitur proxime tamquam a natura per ipsum nomen generis significata: a materia vero sumitur remote et originaliter, tamquam a prima origine potentialitatis naturae; similiter et ab ipsa eadem natura specifica, ut actualis est et determinans, sumitur proxime differentia tamquam a natura nomine differentiae significata: a forma vero remote et originaliter sumitur, tanquam a prima actualitatis origine.

In rebus vero immaterialibus non est distinctio proximi et remoti fundamenti, generis et differentiae, cum ibi non sit compositio ex pluribus partibus, sed ab ipsa dumtaxat natura ut conceptibili conceptu determinabili, sumitur ratio generis: ut autem conceptibili conceptu determinante, sumitur ratio differentiae: et hoc est quod hic intendit S. Thomas cum inquit, quod ex ipsa ratione naturae, scilicet absolute et indeterminate consideratae, sumitur genus, ex terminatione autem eius secundum quod est in tali gradu entis, sumitur eius differentia specifica.

Ex his patet, quod in *duobus conveniunt* genus et differentia in rebus materialibus, et in rebus, immaterialibus: et in *uno differunt.*

Conveniunt enim *primo*, quantum ad hoc, quod in utrisque genus dicit naturam determinabilem, et differentia naturam determinantem, quod per se generi et differentiae convenit. — *Conveniunt secundo* in hoc, quod est una et eadem natura secundum rem, differens tantum secundum rationem; a qua proxime sumitur ratio generis et ratio differentiae in utrisque.

Differunt autem secundum id quod generi, et differentiae accidit ut sunt in hoc, quia in rebus materialibus genus et differentia primordialiter, et originaliter sumuntur a diversis partibus, scilicet a materia genus, et a forma differentia: in substantiis autem immaterialibus non sumuntur aliquo modo a diversis partibus speciei, cum sint naturae simplices, sed ipsa sola natura speciei, ut diversimode conceptibilis et significabilis, est id a quo tam genus, quam differentia sumitur.

Ad dubium ergo dicitur, quod utique (ut iam diximus) non differt acceptio generis et differentiae in rebus immaterialibus, ab eorum acceptione in rebus materialibus, quantum ad rem, a qua proxime sumuntur, ut argumentum probat, nec hoc intendit deducere S. Thomas, sed differt tantum, quantum ad primam originem et primam radicem talis acceptionis, quia in rebus materialibus materia et forma, sunt origo generis et differentiae, non autem in rebus immaterialibus , et haec differentia est, quam S. Thomas ex sua declaratione deducit.

« *Secundum quid accipiatur ad certum gradum determinatio in substantiis intellectualibus.* »

Sed adhuc inquirendum restat, cum genus sumatur in substantiis intellectualibus ex ipsa natura intellectuali indeterminate considerata, differentia vero ex determinatione ad talem gradum entium, secundum quid ista determinatio ad certum gradum entium accipienda sit.

Ad huius evidentiam *considerandum* est, ex doctrina S. Thomae *2 Senten.* loco praealleagato, et in Tractatu *de Ente et essentia,* ac in Tractatu *de Natura generis* (*opusc. 42, cap. 5*) quod cum ratio substantiae, quae est praedicamentale genus, secundum mentem Avicennae, sit habere esse aliud a sua quidditate per se, et non in alio, hoc est commune omni substantiae existenti in genere, quod in ea sit compositio ex essentia et esse; et quia essentia distincta ab esse comparatur ad suum esse, sicut potentia ad actum, ideo in omni substantia existente in genere, aliquid potentialitatis est, et aliquid actualitatis.

Cum ergo genus dicat aliquid potentiale, oportet ut ab ipsa quidditate, quae est potentialis ad esse, sumatur genus: differentia

etiam cum ab esse quod est actuale, immo actus, sumi non possit, quia id a quo sumitur differentia, oportet esse de quidditate et essentia rei, esse autem non est de quidditate rei creatae; necesse est, ut et ab ipsa quidditate sumatur, sed diversimode.

Potest enim quidditas considerari absolute et indistincte, ut potentialis ad esse: et potest considerari, ut propinqua ipsi esse, utpote determinata et constituta in aliquo gradu propinquo ad esse. Ab ipsa ut absolute potentialis est, sumitur ratio generis. Ab ipsa vero, ut determinationem habet, secundum quam appropinquat ad esse sumitur differentia, et hoc commune est tam materialibus, quam immaterialibus. Sed in hoc differt res materialis ab immateriali, quod potentialitas quidditatis originem habet a materia, quae est primum susceptivum, et primum subiectum, determinatio vero quidditatis sumitur originaliter a forma, cuius est potentialitatem materiae determinare, ideo non solum a quidditate ut determinabili et ut determinata, sumitur in eis genus et differentia, sed etiam a materia et forma originaliter, ut superius ostendimus. In rebus autem immaterialibus cum non habeant materiam et formam, ab ipsa quidditate tantum, et natura intellectuali absolute, et indistincte accepta, ut est potentialis ad esse, sumitur genus, ab ipsa vero ut taliter determinata, et propinqua ad esse, sumitur differentia.

Ex his patet propositum quod quaeritur. Quum enim differentia in eis sumatur ex recessu a potentialitate et propinquitate ad esse, gradus specificus in ipsis sumetur secundum maiorem, et minorem propinquitatem ad esse. Quanto enim aliqua natura intellectualis magis recedit a potentialitate, magis appropinquat ad esse, et ad actum, tanto est nobilior, et superioris gradus, utpote magis propinqua perfectissimo enti, quod est Deus, per maiorem participationem divini esse: quanto autem magis distat ab esse et actualitate, tanto est imperfectioris gradus, utpote magis elongata a primo actu, et minus de divino esse participans. Sed ut ait S. Thomas in Tractatu *de Natura generis*, hoc gradus nos cognoscere non possumus, sed illi tantum cognoscunt, qui suam propinquitatem ad Deum, et elongationem a rebus compositis, et corruptibilibus speculantur.

Ulterius in ipso processu S. Thomae duo sunt attendenda:

Primum est, circa illam propositionem: *Statim in prima entis divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se, et ens in actu; aliud vero imperfectum, scilicet, ens in alio, et ens in potentia.* Non enim hoc ita accipiendum est, quasi una et eadem entis divisio, sit per substantiam et accidens, et per actum et potentiam, sed quia sunt de primis divisionibus entis, quibus dividitur secundum determinatos modos essendi. Ponit autem utramque divisionem, tamquam unam primam divisionem, quia sese istae divisiones concomitantur: in omni enim genere tam ac-

cidentis, quam substantiae, invenitur potentia et actus, ut dicitur IX Metaph. (*text. comm. 1*).

Secundum est circa hanc propositionem : *Sicut una et eadem est natura, quae ex materia et forma constituitur, ita differentia non addit extraneam quandam naturam supra genus.* Haec enim similitudo *duplicem* sensum habere potest. *Primus* est, ut fiat comparatio generis et differentiae ad materiam et formam, quae constituunt unam naturam : et sic non accipit S. Thomas ; quia licet ex illis fiat una natura, non tamen sunt una res materia et forma, ideo ex hoc non posset argui, quod genus et differentia sint una res, ut vult habere S. Thomas, sed tantum quod ex genere et differentia constituatur unum secundum logicam considerationem, scilicet species, sicut in esse naturae, ex materia et forma unum constituitur. *Alius* sensus esse potest, ut fiat comparatio generis et differentiae ad naturam constitutam per materiam et formam. Quia enim dictum est, quod in rebus materialibus sumitur genus ab eo quod est materiale et potentiale, et differentia ab eo, quod est formale et determinatum, et quod materia est id, unde sumitur materialitas et potentialitas naturae, forma vero id, a quo sumitur determinatio; si illud potentiale, quod sumitur a materia, constitueretur seorsum a materia, et illud formale et actuale, quod a forma sumitur, seorsum constitueretur a forma, ita quod essent duae naturae ; tunc certum esset, differentiam quae id quod est formale importat, addere extraneam naturam ad genus. At quia, una et eadem natura est quae ex materia et forma constituitur, et quae rationem potentialis a materia habet, et rationem formalis a forma ; ideo et ipsa differentia quae sumitur a formali, non addit extraneam naturam supra genus, quod a potentiali et materiali sumitur. — Et hic est verus sensus, quem S. Thomas in ista comparatione intendit.

CAPUT XCVI.

QUOD SUBSTANTIÆ SEPARATÆ NON ACCIPIUNT COGNITIONEM EX SENSIBILIBUS.

Postquam determinavit S. Thomas de natura substantiae intellectualis, et de unione ac separatione eius a materia, nunc de cognitione ipsius determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit, *Primo* determinat de cognitione talis substantiae, ex parte cognoscentis. *Secundo,* ex parte obiecti cogniti, Cap. 98.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* agit de ipsa cognitione quantum ad actum primum, *Secundo* quantum ad actum secundum, Cap. sequenti.

Circa primum *duo* facit. *Primo* ostendit propositum, *Secundo,* quaedam corollaria deducit.

Quantum ad primum, ponitur haec

Conclusio : **Substantiae separatae non accipiunt intellectivam cognitionem ex sensibilibus** ; idest, a rebus quae sunt extra animam in materia : sicut videlicet intellectus hominis.

Probatur primo. Substantiae separatae non habent corpora sibi naturaliter unita : Ergo non accipiunt intellectivam cognitionem ex sensibilibus : — Probatur *consequentia :* quia omnis substantia cognsocitiva ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitivam secundum quam nata sunt sensibilia secundum suam naturam apprehendi, et per consequens habet corpus sibi naturaliter unitum.

« Quomodo esse formae in imaginatione sit medium inter esse formae omnino materiale, et esse intelligibile ».

Pro declaratione huius rationis advertendum est, ex doctrina S. Thomae *Prima par. q. 55, art. 2, ad 2,* quod esse formae in imaginatione, quod est esse sine materia, non autem sine materialibus conditionibus, est medium inter esse formae in materia, quod est et cum materia et cum materialibus conditionibus, et esse formae in intellectu, quod et a materia, et a materialibus conditionibus est abstractum : et quia de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium, ut patet ex V *Physic.* (*text. comm. 22*), ideo non posset substantia separata rem ab esse omnino materiali ad esse omnino immateriale transferre, nisi prius ad esse imaginabile reduceret, quod cum hoc non possit, quia corpus non habet,

ideo non potest a sensibilibus cognitionem accipere, et hoc est fundamentum rationis hic positae.

Sed contra hoc fundamentum arguit Scotus *2, Sent. distin. 3, q. ult. Et 4, Sent. distin. 45, q. 2, ad 2.*

Primo, quia non oportet, quod est medium virtuti minori, esse medium virtuti maiori: sed intellectus in substantia separata, est perfectior quam in nobis: ergo non oportet si imaginabile est in nobis medium, quod etiam similiter sit in angelo.

Secundo. Si esse imaginabile est per se medium, aut est ex parte rei in se, aut ex parte potentiae: si ex parte obiecti, tunc nec Deus posset intelligere, nisi mediante phantasmate, vel imaginatione: si ex parte potentiae, sic non est necesse, ut angelo sit medium, quamvis nobis sit medium. — Aut etiam dici poterit, quod non est medium nobis, sed extremum, ita quod esse imaginabile, et esse sensibile sunt duo extrema, scilicet ex una parte, vel quasi unum extremum ad esse intelligibile.

Pro intelligentia huius rationis Sancti Thomae;

Considerandum primo, quod *duplex* est medium, scilicet in essendo, et in causando. Medium *in essendo* est, quod secundum suum esse absolute mediat inter duo; ita quod est secundum se propinquius unicuique illorum, quam illa sint inter se: sicut locus medius inter duo loca, et tepidum inter calidum et frigidum. Medium *in causando* est, quod mediat inter causam et effectum, tanquam propinquius, et immediatius causans effectum, sicut homo generans, est medium in causando inter solem generantem, et hominem ab eo genitum.

Considerandum secundo, quod in utroque modo, *duplex* potest esse medium inter aliqua: scilicet medium per se primo, et medium secundario. Medium *per se primo* est id, quod ex sua propria ratione habet, ut sit medium inter illa, sicut hoc quod dico minus album, et hoc quod dico minus nigrum, est medium per se primo inter intense album et intense nigrum. Medium vero *secundario,* est, quod non ex propria ratione medium est, sed ex ratione eius, cui primo et per se convenit esse medium; sicut rubeum est medium secundario inter album et nigrum, et unusquisque medius color secundum se sumptus. Proportionaliter etiam medium in causando, distinguitur in medium per se primo, et medium secundario.

Transitus ergo *primo* et *per se* medii, quando ab extremo ad extremum transitur, ita est necessarius quod ab uno extremo ad alterum perveniri non potest, naturae ordine servato, nisi per tale medium fiat transitus. Non enim potest aliquod agens naturale aliquod corpus transmutare de summe albo in summe nigrum, nisi illud prius transmutet ad minus album: licet Deus quod est supra ordinem naturae illud possit absque medio. Similiter sol hominem generare non potest, nisi homine mediante, sed bene

Deus hoc potest. — Transitus vero medij *secundario,* non est ita necessarius, sed potest fieri transitus ab extremo ad extremum absque hoc, quod per ipsum fiat transitus, sicut potest transiri ab albo in nigrum absque transitu per rubeum.

Considerandum tertio, quod esse materiale, et esse intelligibile, et esse imaginabile (nomine imaginabilis intelligendo omne esse in sensu) naturae sensibili, *dupliciter* attribui potest. — *Uno modo,* tamquam susceptivo, ab uno esse ad aliud transeunti. *Alio modo,* tamquam principio activo cognitionis, ut scilicet sit conditio ipsius, inquantum ad cognitionem sui agit: si consideretur esse imaginabile, ut formae sensibili, tamquam subiecto attribuitur, sic est medium per se primo, in essendo inter esse materiale et intelligibile. Ex propria enim ratione de esse sensibili participat hoc, quod est esse coniunctum conditionibus individualibus; de esse non intelligibili participat hoc, quod est esse materia, quod esse convenire non potest naturae habenti esse in singularibus ut sic : et per consequens, magis ad utrumque istorum appropinquat quam ipsa inter se.

Inde sequitur, quod natura sensibilis non potest, naturali ordine servato, ab esse omnino materiali, reduci ad esse omnino immateriale, quod est esse intelligibile, nisi prius reducatur ad esse imaginabile : quamvis, Deus, qui supra ordinem naturae est, illam possit ab uno ad aliud esse, absque esse imaginabili deducere. Et ideo cum substantiae separatae virtus, sit ad ordinem naturae determinata, non potest praeter naturalem ordinem operari, reducendo naturam sensibilem ab esse omnino materiali ad esse omnino immateriale, quod est esse intelligibile, absque medio esse, quod est esse imaginabile : sed si deberet ipsam de esse omnino materiali ad esse omnino immateriale in seipsa reducere, oporteret ut prius eam ad aliquod esse in sensu, aut in imaginatione deduceret.

Si etiam consideretur esse imaginabile, ut naturae sensibili tanquam principio motivo ad intellectionem attribuitur, sic est etiam medium essentiale, et per se inter esse materiale naturae sensibilis, et ipsius esse intelligibile quod ab ipsa producitur. Nam natura omnino materialis non potest esse immediatum agens ad causandum speciem intelligibilem in intellectu, nisi prius ad aliquod esse immateriale elevetur, quia nihil agit sua virtute aliquid, quod altioris ordinis sit.

Si dicatur, quod res materialis extra intellectum, concurrit ad causandum speciem intelligibilem in intellectu, non quidem principaliter, sed ut instrumentum intellectus agentis, ideo virtute ipsius eam causare potest, quamvis illud propria virtute non possit.

Hoc *non valet,* quia ut inquit S. Thomas. *Prima par. quaest. 45, art. 5,* instrumentum non participat actionem causae superioris,

nisi inquantum per aliquid sibi proprium operatur ad effectum principalis agentis. Unde, si materiale ex se nullo modo potest in omnino immateriale agere, oportet, si debeat conveniens instrumentum esse ad agendum in illud, quod ad aliquem gradum elevetur, quo in illud aliquo modo agere possit: quod utique fit, dum ad esse imaginabile reducitur, quod aliquo modo in homine de ordine intelligibilium est, inquantum a sua generatione est lumine intellectus agentis illustratum.

Ratio ergo S. Thomae hic posita, et in Prima parte declarata, procedit ex naturali ordine diversorum esse naturae sensibilis, secundum quod sibi attribuuntur, non tantum ut susceptivo, sed etiam ut principio motivo ad intellectionem sui. Unde et hic ostenditur, non posse intellectivam cognitionem substantiarum separatarum, ex sensibilibus sumi ex ipso ordine sensitivae cognitionis ad intellectivam; ex eo videlicet, quod sensibilia inquantum sensibilia, idest, secundum quod sunt extra animam in materia, nata sunt apprehendi per sensum, et ideo oportet sensitivam cognitionem praecedere cognitionem intellectivam, quae a sensibilibus accipitur: et sic naturam sensibilem prius movere sensum oportet, et per consequens accipere aliquod esse immateriale, quam moveat intellectum: non enim alia ratione apprehenduntur per sensum, nisi quia sui similitudinem in sensu causant.

Scotus autem in hoc deceptus est, quod existimavit, cum dixit S. Thomas non posse intellectum angelicum formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius eas ad esse formarum imaginatarum reduceret, quod de ipsis esse naturae sensibilis loqueretur, ut sibi tantum, sicut susceptivo attribuuntur, tamquam videlicet intellectus, sive quodcunque aliud agens, se habeat ut agens; et natura mere passive se habeat, tanquam scilicet illud, cui diversa esse attribuuntur, et nullo modo active concurrat ad ista sua diversa esse causanda, quod non est de mente sancti Thomae. Neque enim apud ipsum, neque apud Aristotelem solus intellectus, aut quaecumque alia potentia, cognitionem a sensibus accipiens, speciem intelligibilem, aut sensibilem causat, sed oportet ut etiam obiectum ad eius causationem concurrat. Unde vult, quod nulla natura intellectualis potest dare esse omnino immateriale rei sensibili, nisi illi prius dederit esse imaginabile; neque potest uti ipsa re, habente esse materiale, ad causandum esse intelligibile, nisi res ipsa prius causaverit esse imaginabile in ipsa natura intellectuali. Sed etsi natura, etiam mere passive ad omnia illa esse se haberet, adhuc non posset intellectus creatus ipsam naturam ab esse materiali, quod extra intellectum habet, ad esse intelligibile perducere, nisi prius ad esse imaginabile per ipsam naturam intellectivam reduceretur, ut ostendimus.

Ad primum ergo Scoti, inquantum contra hanc declarationem esse possunt, dicitur, quod medium essentiale, quomodo diximus

esse imaginabile, inter esse materiale, et esse immateriale mediare, sicut est medium virtuti minori, ita est medium virtuti maiori inter virtutes naturales connumeratae, cuiusmodi est virtus intellectiva substantiae separatae, cum sit medium essentiale, et per se primo, licet virtuti supernaturali non oporteat esse medium, ut declaravimus; ideo ratio S. Thomae ita de intellectu ipsius procedit, sicut de intellectu humano.

Ad secundum: Dicitur *primo*, quod *tripliciter* potest intelligi esse imaginabile, etiam per se medium ex parte obiecti in se; Aut scilicet, ut obiectum consideratur in ratione termini cognitionis. Aut ut consideratur in ratione termini actionis praecedentis cognitionem, per quam videlicet, species intelligibilis producitur. Aut ut obiectum consideratur in ratione motivi ad sui cognitionem.

Primo modo, sensus est, quod natura sensibilis non potest terminare intellectionem alicuius cognoscentis secundum esse intelligibile, nisi prius terminet eius cognitionem imaginativam secundum esse imaginabile: et tunc dicitur, quod non est medium per se ex parte obiecti praecise et absolute, quia si sic esset, neque Deus (ut arguebatur) neque substantia separata posset ferri in esse intelligibile naturae sensibilis, nisi prius ipsam imaginaretur.

Secundo modo, sensus est, quod obiectum sensibile non potest accipere in intellectu alicuius esse intelligibile, nisi prius in ipso cognoscente accipiat esse imaginabile; sive, quod idem est, non potest causari species intelligibilis rei sensibilis in intellectu, nisi prius in phantasia, aut imaginatione intelligentis causetur phantasma: et tunc dicitur, quod esse imaginabile non est medium per se ex parte obiecti secundum se, et absolute considerati, cum Deus species intelligibiles rerum sensibilium mentibus angelicis concreaverit, in quibus phantasmata non posuit: sed bene ex parte obiecti, ut accipit talia esse per actionem abstrahentis naturam a materia, et accipientis cognitionem a sensibilibus.

Non potest enim natura materialis, naturae ordine considerato, virtute accipientis cognitionem a sensibilibus per abstractionem a singularibus, omnino a materia et a materialibus conditionibus depurari, nisi prius depuretur a materia absque depuratione a materialibus conditionibus, quod fit secundum esse imaginabile.

Tertio modo, sensus est, quod obiectum habens esse in materia non potest movere intellectum ad sui cognitionem, causando in ipso speciem intelligibilem sui, nisi concurrente phantasmate ab ipso causato in imaginatione; et tunc esse imaginabile est medium per se ex parte obiecti absolute accepti.

Istis duobus modis ultimis dicendum est, *primo* quod esse imaginabile est medium per se aliquo modo, ut patuit, ex parte obiecti; non autem primo modo, de quo argumentum procedebat.

Dicitur *secundo*, quod est etiam medium per se ex parte potentiae creatae, deducentis naturam ab esse materiali ad esse in-

telligibile, cum (ut patuit in responsione ad Primum) nullum cognoscens creatum possit perducere per abstractionem naturam ab esse materiali et singulari, ad esse intelligibile, nisi prius perducat ad esse imaginabile.

Dicitur *tertio*, quod esse imaginabile, et esse sensibile in materia, non possunt habere rationem unius extremi, aut duorum extremorum ex eadem parte, cum esse imaginabile sit posterius esse materiali extrinseco, et sit aliquo modo ipsius effectus, participetque aliquid de conditione esse materialis, et aliquid de conditione esse intelligibilis, ut superius patuit, et sic sit propinquius cuilibet extremo, quam unum extremum alteri. Licet enim utrumque sit esse sensibile aliquo modo, secundum quandam communem rationem, tamen esse imaginabile non est illud esse sensibile, quod est naturae in materia extra animam existentis, sed superioris est gradus: quia illud est omnino materiale, istud vero est aliquo modo immateriale.

Secundo prob. Virtus intellectiva substantiae separatae est altior quam virtus intellectiva animae humanae. Ergo habet altius obiectum quam res sensibilis extra intellectum existens, et quam phantasma. Ergo habet pro obiecto id quod est intelligibile actu. Ergo non accipit cognitionem a sensibilibus. — Probatur *prima consequentia*; quia altioris virtutis oportet esse altius obiectum; obiectum autem intellectus humani est phantasma, quod est superius in ordine obiectorum, quam res sensibilis existens extra animam. — *Secunda* etiam *consequentia* patet; quia nihil est altius phantasmate in genere obiectorum cognoscibilium nisi quod est actu intelligibile.

Circa istam propositionem; *Phantasma est superius in ordine obiectorum, quam res sensibilis existens extra animam*; advertendum, quod non inquit S. Thomas, phantasma esse absolute superius rebus sensibilibus. Hoc enim esset falsum, cum phantasma sit accidens corporeum, natura autem sensibilis sit corporea substantia, sed addidit, *in ordine obiectorum*, scilicet cognoscibilium; quia quanto obiectum cognoscibile magis recedit a meteria, tanto est altius obiectum ut sic, cum unumquodque sit per aliqualem abstractionem a materia cognoscibile, phantasma autem magis recedit a materia, quam natura sensibilis existens extra animam: phantasma enim est sine materia, ut phantasma est, hoc est, inquantum est similitudo rei extra animam existentis; quia non habet esse in materia naturali illius formae, licet sit coniunctum conditionibus materialibus, quae sunt determinatio ad hic, et nunc, et similia: res autem sensibilis extra animam habet esse in materia, et materialibus conditionibus est unita, ut saepenumero diximus.

Circa fundamentum, et efficaciam rationis, *considerandum* est, quod si intellectus habet moveri ab aliquo obiecto, et ab ipso

cognitionem accipere, oportet ut illud sit obiectum intellectui connaturale et proportionatum, quia obiectum aliud non habet movere ex se intellectum, licet fortassis cum obiecto proportionato movere possit. Videmus enim, quod licet intellectus noster aliquo modo substantias separatas cognoscat, non tamen ab illis cognitionem, et species intelligibiles accipit, quia non sunt obiecta intellectui nostro proportionata: sed a quidditatibus sensibilibus, quae sunt obiecta sibi proportionata, accipit cognitionem, et species intelligibiles. Si ergo intellectus substantiae separatae a sensibilibus cognitionem acciperet, oporteret ut illa essent obiecta sibi proportionata; hoc autem falsum est, quia cum altioris gradus sit intellectus in ipsis, quam noster intellectus, illaque aut phantasmata sint obiecta proportionata intellectui nostro; oportet ut intellectus separati, sit aliquid altius tamquam obiectum proportionatum. Ideo non est dicendum, quod a sensibilibus cognitionem accipiant, sed quod intelligibilia in actu primo cognoscant, et in hoc consistit efficacia rationis.

Ex his patet defectus rationis Scoti, loco allegato, qua vult probare, intelligibile in actu non esse obiectum intellectus separati, quia obiectum adaequatum illius intellectus non est una natura immaterialis, sed aliquod commune, secundum praedicationem, quod et materialibus, et immaterialibus est commune. — Dicitur enim, quod non loquitur S. Thomas, de obiecto adaequato, sed de obiecto connaturali et proportionato, a quo natus esset moveri intellectus separatus, si ab obiecto haberet moveri. Sicut enim quidditas rei materialis est obiectum connaturale, et motivum intellectus nostri, ita quidditas rei abstractae a materia habentis esse distinctum ab ipsa, est connaturale obiectum intellectus separati, a quo haberet moveri; ut patet *Prima par. quaest. 12, art. 4.* Et quia talis quidditas secundum se, est actu intelligibilis, et secundum suum esse naturale, ideo bene inquit S. Thomas, quod intelligibile in actu, est talis intellectus obiectum, scilicet, connaturale et proportionatum.

Tertio prob. Quae sunt secundum seipsa actu intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibilium iis quae non sunt intelligibilia, nisi quia nos facimus ea intelligibilia, cuiusmodi sunt omnia sensibilia. Ergo cum haec sint qaae intellectus noster intelligit, tamquam scilicet obiecta proportionata, a quibus cognitionem accipit; per se actu intelligibilia intelliget intellectus substantiae separatae, qui est superior intellectu nostro, tamquam scilicet obiecta sibi proportionata: — Patet *consequentia:* quia secundum ordinem intellectuum, est ordo intelligibilium.

Quarto prob. Substantia separata est intellectus, idest, substantia intellectualis per se existens, non in corpore aliquo: Ergo eius operatio intellectualis erit intelligibilium, quae non sunt fundata in aliquo corpore: Ergo non accipit cognitionem a sensibilibus. — Probatur *prima consequentia:* quia modus operationis propriae

alicuius rei, proportionaliter respondet modo substantiae et naturae ipsius.—*Secunda* quoque probatur; quia omnia intelligibilia a sensibus accepta, sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata, puta in phantasmatibus, quae sunt in organis corporeis.

Ad evidentiam huius rationis: — Considerandum *primo*, quod per intelligibilia accepta a sensibilibus accipit S. Thomas species intelligibiles causatas in intellectu via sensuum: tales enim species ut sunt quidditates tales materiales, non sunt secundum se actu intelligibiles quantum ad esse suum materiale, sed sunt factae actu intelligibiles ab intellectu eas a materia abstrahente; talia autem intelligibilia dicuntu in phantasmate fundari, quia in ipso latent, et sunt potentialiter tamquam in causa, a qua speciem habent; intellectus enim agens causat species quantum ad esse immateriale ipsarum, sed quantum ad determinationem specificam, inquantum scilicet, ista est species lapidis, aut equi, ab ipso phantasmate causantur, per modum efficientis instrumentalis. Ideo enim ista est species lapidis, illa vero equi, quia ista causata est a phantasmate lapidis, ista vero, a phantasmate equi; species vero quae sunt in intellectu substantiae separatae, etiam rerum materialium, nullum habent fundamentum in corpore tamquam in causa productiva.

Considerandum *secundo*, circa probationem primae consequentiae, quod idcirco addidit S. Thamas ly *proportionaliter*, quia non oportet absolute modum naturae, et operationis eundem esse, cum operatio sit alterius rationis a substantia et natura operantis. Non enim oportet si natura est forma dans esse materiae, quod et operatio sit similiter forma dans esse materiae; ut patet de operatione intellectiva animae nostrae. Oportet autem, ut modus operationis correspondeat modo naturae proportionaliter. Nam cum operatio ut sic, habeat ordinem ad obiectum, ut ipsam terminat, et ut est eius principium per sui similitudinem, ab ipsoque speciem accipiat, modus conveniens operationi proprius alicuius est modus sui subiecti, inquantum est eius obiectum: et ideo modum operationis propriae correspondere modo naturae operantis proportionaliter, est operationem terminari ad rem habentem similem modum essendi, cum modo naturae operantis, tamquam ad proprium et proportionatum obiectum. Ex hoc optime sequitur, ut arguit S. Thomas, cum substantia separata sit intellectus non in corpore aliquo, quod et eius propria operatio terminabitur ad intelligibile non existens in aliquo corpore, tamquam ad proprium et connaturale obiectum, sed ad obiectum a corpore separatum.

Quinto prob. Substantiae separatae sunt actu in esse intelligibili. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia sicut esse in potentia tantum ad omnes formas sensibiles convenit materiae primae, quae est infimum quid, in ordine rerum sensibilium; iis autem quae sunt supra materiam, convenit habere in actu suam formam per

quam constituuntur in esse sensibili; ita esse in potentia ad omnia intelligibilia convenit infimo in ordine intelligibilium, qui est intellectus humanus; substantiis autem separatis quae sunt supra intellectum possibilem humanum, convenit esse in actu in esse intelligibili. — *Consequentia* etiam probatur; quia intellectus accipiens cognitionem a sensibilibus, non est in actu in esse intelligibili, sed in potentia.

Advertendum, quod cum potentia secundum se aequaliter se habeat ad omnia sua obiecta sibi connaturalia, et proportionata cognoscenda, debet se eodem modo secundum naturam habere ad species ipsorum obiectorum, quantum est ad habere, aut non habere illa a natura; non est enim maior ratio, quod sibi unius species insit a natura quam alterius. Ideo, si a natura habet quod una careat, oportet ut omnibus careat: unde videmus humanum intellectum nullius quidditatis materialis speciem habere a natura, sed ad omnes in potentia esse. Si autem una sibi inest a natura, oportet et omnes alias inesse: propter hoc bene deducit S. Thomas, ex eo quod intellectus substantiae separatae est altior intellectu humano, quod oportet absolute illum esse in actu in genere intelligibilium, idest habere in se species intelligibiles a natura, quibus intellectus fit in actu in esse intelligibili, et per consequens, ad nullam esse in potentia, quia videlicet, si unam habet, oportet ut habeat omnes, et nullo modo est in potentia ad intelligibile naturale.

Sexto prob. Perfectio substantiae separatae consistit in intelligendo: Ergo eius intelligere non dependet a rebus sensibilibus, sic quod ab eis cognitionem accipiat. — Probatur *consequentias*, quia perfectio naturae superiori: non dependet a natura inferiori.

Circa probationem consequentiae occurrit **dubium**: — Eodem enim modo probaretur, quod intellectus humanus non accipiat cognitionem a sensibilibus, quia etiam natura humana intellectiva, est nobilior natura sensibili non intellectiva.

Respondetur, quod assumptum illud intelligitur de perfectione naturae, non quomodocumque, sed ad superiorem ordinem rerum pertinentis. Sic enim (ut in superioribus est ostensum) natura inferioris ordinis non potest etiam instrumentaliter concurrere ad perfectionem naturae superioris ordinis: et ideo, cum res sensibilis sit inferioris ordinis, quam substantia separata, non potest ad eius perfectionem propriam operari. Non est autem eadem ratio de anima intellectiva, quia illa non est superioris ordinis quam sensibilia omnino, sed ad ordinem sensibilium pertinet, utpote in materia existens, licet in illo ordine supremum gradum teneat: et ulterius non movetur a sensibilibus, nisi ut sunt lumine intellectus agentis facta intelligibilia in actu, ratione phantasmatis, iuxta mo-

dos in praecedentibus explicatos: hoc autem modo sunt eiusdem ordinis cum intellectu, licet sint inferioris gradus in illo ordine.

Quantum ad secundum principale, deducit S. Thomas *tria corollaria* ex praemissis.

Primum est: *In substantiis separatis non est intellectus agens et possibilis, nisi forte aequivoce.* — Probatur *dupliciter*: Tum videlicet, quia non inveniuntur in anima, nisi propter hoc quod accipit cognitionem a sensibilibus: substantiae autem separatae a sensibilibus cognitionem non accipiunt. — Tum, quia de istis loquens Aristoteles. *de anima (text. comm. 17)* inquit, eos in anima oportet poni.

Attendendum, quod proprie loquendo, intellectus possibilis dicitur, qui secundum se indifferens est ad formas intelligibiles, et ad privationem illarum, qui scilicet est ad illas secundum se in potentia contradictionis. Improprie autem potest dici intellectus possibilis, intellectus qui informatur speciebus intelligibilibus, et ad eas comparatur sicut potentia ad actum.

Primo modo negat, S. Thomas, intellectum possibilem in substantiis separatis, non autem *secundo modo.* — Similiter, proprie intellectus agens dicitur intellectus faciens intelligibilia in actus, ea quae sunt secundum se intelligibilia in potentia, eorum species in intellectum possibilem imprimendo: improprie autem potest dici intellectus agens lumen intellectuale, quo intellectus intelligibilia intelligit: et hunc etiam proprie sumptum negat S. Thomas ab angelis, non autem improprie sumptum ab eis negat. Propter hoc, cum dixisset istas differentias intellectus non inveniri in substantiis separatis, addidit, *nisi forte aequivoce.* Ex quo patet, argumenta Scoti in *2. Senten. distinc. 3. quaest. ultima*, non esse contra mentem sancti Thomae: ipse enim probat in substantiis separatis esse intellectum possibilem improprie dictum, quod non negat S. Thomas.

Secundum corollarium est: *Localis distantia cognitionem substantiae separatae impedire non potest.* — Patet: quia localis distantia non comparatur ad intellectum nisi per accidens, inquantum a sensu accipit, cum intelligibilia in actu, secundum quod movent intellectum, non sint in loco: substantia autem separata a sensibilibus cognitionem intellectivam non accipit.

Advertendum, quod *dupliciter* possumus intelligere hoc corollarium.

Primo, supponendo localem aliquam distantiam inter substantiam separatam, et obiectum cognoscibile: et tunc cum substantia separata non sit in loco nisi diffinitive, inquantum in loco aliquo operatur, non poterit una substantia separata localiter ab altera distare, nisi ratione distantiae locorum, in quibus operantur: et tunc sensus corollarii est, quod quantumcumque modo dicto sit distantia inter sub-

stantiam separatam, et eius proprium obiectum, illa tamen nihil impedit cognitionem : cuius ratio est, quia distantia inter cognoscentem et cognitum nihil operatur, aut impedit cognitionem, nisi inquantum cognoscibile habet movere sensum, eo quod sensibilia secundum determinatam distantiam sensum moveant, cum determinent sibi locum: intelligibilia autem in actu, quia non determinant sibi locum, immo non sunt in loco, nisi ratione operationis extrinsecae in aliud, non requirunt aliquam determinatam distantiam, secundum quam moveant intellectum, sed a quacunque distantia movere possunt.

Secundo, possumus intelligere corollarium, negando omnem distantiam localem inter substantiam separatam intelligentem, et substantiam intelligibilem. Ut sit sensus, quod distantia localis non habet impedire cognitionem substantiae separatae respectu sui connaturalis obiecti: quia nulla est inter illa distantia localis, quum neque talis substantia intelligens sit in loco, neque substantia quae est eius connaturale obiectum, scilicet alia substantia separata.

Licet autem uterque sensus veritatem habere possit, primus tamen videtur magis esse ad mentem S. Thomae: unde non negat simpliciter intelligibilia in actu non esse in loco, sed ait, quod non sunt in loco, secundum quod movent intellectum, quasi dicat; possunt quidem esse in loco, et per consequens distare localiter, sed tamen esse in loco non est conditio ipsarum, ut habent movere intellectum, sicut in sensibilibus accidit, quae movent sensum, ut ad locum determinata sunt, et ad tempus.

Sciendum etiam cum dicitur: *Intelligibilia in actu movere intellectum,* quod hoc potest intelligi aut motione formali, aut motione effectiva. Si motione formali, sic est simpliciter verum, quod intelligibilia in actu movent intellectum substantiae separatae, et omnem intellectum a quo intelliguntur, per speciem. Sunt enim formae intellectus moventes formaliter intellectum ad intellectionem. Si autem motione effectiva, sic propositio S. Thomae intelligenda est sub conditione, scilicet, quod etiam si intelligibilia in actu moverent intellectum substantiae separatae, causando suas species in illum, non tamen essent in loco, secundum quod moverent intellectum: et sic nulla distantia localis impedire posset, quin substantia separata ab intelligibili in actu moveretur.

Tertium corollarium est; *Intellectuali operationi earum non admiscetur tempus*; — Patet: quia intelligibilia actu, sicut sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore. Nam non mensurantur tempore, nisi quae aliquo modo sunt in loco, cum tempus sequatur motum localem: operationi vero intellectus nostri, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum tempus respiciunt, admiscetur tempus: inde fit, ut in compositione et divisione semper intellectus noster adiungat tempus, praesens, praeteritum, aut futurum: non autem intelligendo quodquidest. Intel-

ligit enim *quodquidest* abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus: componit autem et dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res.

« *Scoti difficultates circa conclusionem et corollaria.* »

Circa *principalem conclusionem* **dubitatur** ex Scoto, in II Sent. loco allegato. Arguit enim sic:

Primo; Substantia separata potest cognoscere singulare, ut hoc, et non potest illud cognoscere ex ratione universalis, quia haec natura, ut haec, non continetur determinate sub universalitate. Ergo cognoscitur per propriam speciem; sed non est probabile, quod sint in ipsa concreatae omnes species singularium possibilium sibi cognoscere, cum illa sint infinita: Ergo aliquam speciem a singulari accipere potest.

Secundo: Ex notitia quidditatum et universalium non potest cognosci complexio contingens: Sed existentiae rerum vel non existentiae sunt contingentes: Ergo ad hoc, ut huiusmodi cognoscat, non sufficit ipsam habere notitiam universalium. Ergo istam notitiam accipit a rebus. — *Confirmatur,* quia rationes terminorum quorum habet species concreatas, aut repraesentant determinate me sedere cras, aut indeterminate. Si determinate, ergo impossibile est per ipsos terminos ipsam habere notitiam, quod hoc sit contingens. Si indeterminate, ergo per hos terminos nunquam habebit, quod determinate sedeam. Ergo oportet,. quod accipiat aliunde notitiam huius.

Tertio: Habet notitiam intuitivam singularis. Ergo a singulari cognitionem accipit. — Probatur *consequentia*: quia ad cognitionem intuitivam necessario concurrit ipsa res, ut praesens. — *Confirmatur*: quia impossibile est cognitionem intuitivam esse per aliquam rationem eodem modo repraesentantem, re manente et non manente.

Circa *primum* etiam *corollarium* **dubitatur ex** Scoto, ubi supra, de intellectu agente: Quia potentia activa quae est perfectionis in natura inferiori, non debet negari a natura superiori. Sed intellectus agens est potentia activa, quae est perfectionis in anima intellectiva: Ergo etc. — *Confirmatur* ex eodem fundamento: quia perfectionis est in intellectu nostro, quod habeat aliquid, quo active possit acquirere species omnium quidditatum. Ergo non est negandum a perfectiori intellectu.

Circa *secundum corollarium* **dubitatur** etiam ex Scoto, IV. Sent. *distin. 45 quaest. 2.* Quia Augustinus in Libro *de Cura pro Mortuis agenda* (*cap. 15*) et Gregorius in Homilia (*Lib. XL Homil. 6.*) dicunt, quod animae separatae nesciunt ea quae hic fiunt. — Item, Aristoteles VIII Physic, (*text. comm. 84.*) ponit substantiam moventem orbem esse praesentem illi parti, unde motus incipit se,

ubi est velocissimus. VII quoque Physic. *(text. comm. 10.)* vult agens et patiens esse simul. Ergo distantia localis impedit cognitionem.

Circa *ultimum corollarium*, ubi dicitur, quod intellectus noster non adiungit tempus intelligendo *quodquidest*, sed componendo et dividendo semper adiungit tempus, praesens, praeteritum, aut futurum, **dubitatur:** Quia (ut ipsemet in hoc corollario dicit) ideo operationi intellectuali nostrae adiacet tempus, quia a phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum respiciunt tempus: Sed ita cognitio *quodquidest*, a phantasmatibus accipitur, sicut compositio et divisio. Ergo, qua ratione uni operationi admiscetur tempus, eadem ratione et alteri.

« *Difficultates declarantur atque enodantur.* »

Ad evidentiam eorum quae contra principalem conclusionem obiiciuntur, *duo* sunt intelligenda.

Primum est, ex doctrina S. Thomae *Prima p. quaest. 57. art. 3. ad quartum; et de Verit. q. 8 art. 9. et 11,* quod species intelligibilis ad hoc requiritur ex parte cognoscentis, ut per modum similitudinis rem cognitam cognoscenti repraesentet: actualis autem similitudo repraesentare non potest rem singularem in actu, nisi illa res sit; sicut similitudo huius albi in oculo, posito quod conservaretur recedente hoc albo, ipsum non repraesentaret, nisi cum esset in actu. Species enim singularis, ut est rei singularis, repraesentat ipsam sub actuali existentia, quia conditiones rei materialis singularis est determinatio ad hic, et nunc: ideo quando ipsa res non est, talis species non est actu similitudo repraesentativa ipsius, et quia relatio potest consurgere ex mutatione alterius extremorum tantum, ideo potest contingere ut id quod non erat actualiter similitudo alicuius, incipiat esse illius similitudo per illius mutationem tantum, ipsa similitudine immobili permanente.

Inde fit, quod cum species quae sunt in intellectu substantiae separatae, sint repraesentativae non solum quidditatis universalis, sed omnium individuorum quidditatis, ut inferius ostendetur; si aliqua singularia nondum sint, non est actu species quidditatis similitudo illorum actualis, sed potentialis: cum autem habent esse in natura, est eorum similitudo in actu. Et ideo quum non repraesentet species aliquid intellectui per modum obiecti intelligibilis, nisi cum est actu illius similitudo; sequitur, quod species quae prius non repraesentabat intellectui singularia nondum existentia, ea postmodum cum sunt in actu producta, sibi repraesentat. Hoc autem est non propter aliquam realem mutationem speciei, sed propter mutationem obiecti, quod prius non habebat naturam universalem in actu, cuius ipsa species est repraesentativa, et postmodum illam habet. Nam Sortes non existens, non habet naturam humanam, existens autem, habet illam: et ideo nunc assimilatur speciei intelligibili per naturam quam habet in actu, et prius non

assimilabatur, quia non habebat naturam per quam illi assimilaretur. Unde S. Thomas *Prima p. quaest. 57. art. 3. ad tertium*, ait, quod quae futura sunt, nondum habent naturam per quam speciei angelicae assimilentur. Et *de Malo q. 16. art. 7. ad 6.* ait, quod singularia antequam sint actu, non participant naturam speciei. Et *de Verit. q. 8. ar. 12. ad primum* ait, quod futura nondum habent naturam per quam speciebus angelicis assimilentur.

Sed occurrit circa hoc dictum *dubium*: Nam S. Thomas I. *Metaph. Lectione prima,* tenet, quod ista propositio: Socrates est homo; est per se, quia si Socrates diffiniretur, poneretur homo in eius diffinitione. Constat autem ex I. *Posteriorum*, quod omne per se est necessarium, et per consequens sempiternum. Ergo hoc praedicatum, homo, semper convenit Sorti. Ergo falsum est quod Socrates non exsistens nondum habeat hominis quidditatem.

Respondetur, quod hominem convenire Socrati, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo* secundum logicam considerationem: *Alio modo* secundum esse reale extra intellectum. Primo modo, homo convenit Socrati per se; et ista propositio: Socrates est homo; est per se, et sempiternae veritatis, quia praedicatum est de ratione subiecti: et hoc modo intelligit S. Thomas in I. *Metaph.* illam propositionem esse per se. — Secundo modo, homo non convenit Sorti per se et semper, sed tantum quando est in actu: et sic intelligitur quod alibi ait S. Thomas, singularia antequam sint actu, non participare naturam speciei.

Ubi *advertendum*, quod aliter se habet species intelligibilis angeli ad quidditatem, et aliter ad individuum quidditatis; quia quidditatem, secundum se, primo et per se repraesentat: et quia quidditas secundum se considerata, habet tantum esse quidditativum, et abstrahit ab omni esse exsistentiae: ideo ad hoc ut speciei intelligibili assimiletur, non requiritur ut aliquod esse existentiae realiter habeat: singulare autem non repraesentat primo, sed tantum inquantum participat quidditatem: et quia accidentia individuantia quidditatem et individuum constituentia, cum sint extranea a quidditate, non concomitantur quidditatem in esse quidditativo, sed tantum in esse reali; ideo ad hoc, ut singulare quidditatem taliter participet, ut possit actu assimilari speciei intelligibili, requiritur ut sit in actuali existentia, ipsam quidditatem in esse reali participans.

Sciendum **secundo,** quod illam distinctionem de notitia intuitiva et abstractiva, non ponit S. Thomas sub illis verbis, neque etiam ad illum sensum, ad quem multi eam ponunt, scilicet, ut notitia intuitiva sit, quae habetur de re absque specie cognoscibili: abstractiva vero sit, quae fit per speciem. Apud S. Thomam enim, nulla est notitia quae sine specie fiat, aut aliquo vicem spe-

ciei gerente. Sed si notitiam intuitivam vocemus eam, quae est de re existente, ut existens, sive de re particulari, ut est particularis: abstractivam vero quae est de quidditate rei absolute, tunc eam inveniemus in doctrina S. Thomae, sed sub aliis verbis. Distinguit enim S. Thomas notitiam, *1. p. q. 87. art. 1.* Et *de Verit. q. 10, art. 8,* in cognitionem quantum ad *an est,* et cognitionem quantum ad *quid est.* — *Prima* vero *par. q. 14. art. 9.* Et *de Verit. q. 2. art. 6. ad secundum,* distinguit eam in notitiam visionis, et notitiam simplicis apprehensionis: quae distinctiones aequivalent distinctioni illi de intuitiva et abstractiva notitia, modo exposito.

Istis suppositis, **ad primum** Scoti: — Dicitur *primo,* quod singulare cognosci per rationem et speciem universalis, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo,* quod intelligatur per speciem repraesentativam universalis praecise et adaequate: et sic conceditur, quod non cognoscitur per rationem universalis, quia non includitur in ratione universalis, quantum ad suam singularitatem. *Alio modo,* quod cognoscatur absolute per speciem universalis repraesentativam, et sic negatur, quod per speciem universalis non cognoscatur; non enim repugnat unam at eandem speciem esse naturae universalis, et singularitatis eius repraesentativam, licet principia individuantia non contineantur determinate sub quidditate, tanquam videlicet, de eius ratione existentia.

Dicitur *secundo* ad consequens pro maiori intelligentia, quod singulare cognosci per propriam speciem, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo,* ut illa species sit illi adaequata, itá quod per illam nihil aliud cognoscatur nisi ipsum: et tunc falsum est, quod cognoscatur per propriam speciem. *Alio modo,* ita quod cognoscatur per speciem quae ipsum distincte et determinate repraesentet, et sic per speciem propriam repraesentatur. Sed tunc non oportet esse tot species quod individua, sed una species, quae est repraesentativa quidditatis, est excellenter repraesentativa omnium conditionum naturalium, cuiuscumque individui illius quidditatis.

Ad secundum dicitur, quod licet per notitiam quidditatum et universalium, ut sic, non possit cognosci complexio contingens, per speciem tamen quidditatis quae non solum quidditatem, sed etiam omnes eius naturales conditiones repraesentat, cuiusmodi sunt species intelligibiles separati, potest talis complexio contingens cognosci, unde non oportet talem cognitionem ex rebus ipsis causari in intellectu substantiae separatae.

Ad confirmationem dicitur, quod species terminorum repraesentant determinate me sedere, si sedeo, quia species naturae humanae in intellectu separato existens, rèpraesentat ipsam quidditatem, et omnia eius singularia existentia, omnesque singularium illorum conditiones actu illis inhaerentes, et per talem etiam speciem habetur cognitio, quod hoc, scilicet me sedere, est contingens, quia per eandem speciem cognoscit substantia separata quae

sint substantialia in re, et quae accidentalia sint, et secundum quod singularia variantur, ita per eandem speciem eorum variationem cognoscit.

Ad tertium, *negatur consequentia.* — Ad *probationem* dicitur, quod licet ad notitiam intuitivam concurrat necessario res ut praesens, non tamen concurrit necessario in ratione motivi intellectus, sed in ratione terminantis actum cognitionis. — *Ad confirmationem* dicitur, quod rationem et speciem eodem modo repraesentare, re manente et non manente, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo,* ut uniformitas repraesentationis se teneat ex parte formae repraesentantantis: *Alio modo*, ut se teneat ex parte rei repraesentatae. Si primo modo intelligatur, *assumptum est falsum*: per formam enim nullo modo in se variatam, et re manente ac re non manente repraesentantem, potest haberi cognitio intuitiva de re quandiu manet, Si vero intelligatur secundo modo, *negatur minor* subintellecta. Non enim species angelo concreata, eodem modo repraesentat rem dum est, et dum non est: sic nec res repraesentata eodem modo se habet dum manet, et dum non manet, loquendo de re singulari. Sed bene verum est, quod ipsam quidditatem absolute quantum ad ea quae essentialiter quidditatis sunt, semper eodem modo repraesentat, sive res sit, sive non sit, quia illa non variantur: et quidditas absolute considerata abstrahit ab existentia, et ab aliis particularibus conditionibus.

Ad rationes contra primum corollarium, simul dicitur, quod illa propositio: *Quidquid perfectionis est in natura inferiori, multo magis est in natura superiori;* habet veritatem tantum de iis quae sunt eiusdem generis, non autem de iis quae sunt diversorum generum, et de perfectione quam nulla imperfectio concomitatur; quia aliquid potest esse perfectionis in natura inferiori, quod tamen esset imperfectionis in natura superiori, propter imperfectionem aliquam concomitantem illam perfectionem; sicut generare sibi simile, est perfectionis in natura corruptibili, non autem in natura incorruptibili, quia hanc perfectionem concomitatur haec imperfectio, quod natura non potest in uno individuo perpetuari, et in uno individuo non habet omnem perfectionem, quae nata est sibi absolute convenire: haec autem imperfectio quae huic perfectioni praesupponitur, repugnat naturae incorruptibili, et maxime naturae immateriali: ideo in illa natura non invenitur ista perfectio naturae corruptibilis. Similiter itaque in proposito, habere virtutem activam faciendi intelligibilia in potentia, esse actu intelligibilia per quandam abstractionem, praesupponit habere intellectum potentialem, non perfectum per formas intelligibiles; et quia ista imperfectio repugnat naturae substantiae separatae, cum sibi naturaliter conveniat opposita perfectio (est enim earum intellectus naturaliter perfectus omnibus speciebus rerum crea-

tarum) ideo neque sibi talis perfectio, quae est intellectus agens, nata est convenire.

Quod *si instetur*: quia tunc natura superior erit minus perfecta quam natura inferior, quia caret aliqua perfectione quae invenitur in natura inferiori; — *Negatur consequentia*; quia licet natura superior non habeat illam perfectionem inferioris naturae formaliter, habet tamen aliquid excellentius ipsa, in quo continetur unite, et per quandam eccellentiam perfectio inferioris naturae, sicut in Sole continetur calor, et forma ignis excellenter.

Ad ea quae contra secundum corollarium obiiciuntur: *Respondetur*: — Et *primo* ad auctoritates Augustini et Gregorii dicitur, quod licet ponant animas separatas non cognoscere ea quae hic aguntur, hoc tamen non dicunt esse propter distantiam localem, sed propter aliam causam, quam tangit Sanctus Thomas *Prima parte quaest. 89, art. 8.*, quia scilicet animae mortuorum secundum ordinationem divinam, et secundum modum essendi quem habent, segregatae sunt a conversatione viventium, et coniunctae conversationi substantiarum separatarum.

Ad auctoritatem vero Aristotelis dicitur, quod nos non ponimus obiecta intelligibilia movere effective intellectum substantiae separatae: et ideo non oportet ut habeant ad illas localem propinquitatem, sicut vult Philosophus substantiam moventem esse simul cum moto.

Dato etiam, quod obiecta quae sunt intelligibilia, actu moverent talem intellectum effective, adhuc non oporteret ut simul essent cum illo localiter, sed requireretur propinquitas ordinis cuiusdam, scilicet, ut intellectus esset mobilis, et actuabilis per tale obiectum, et obiectum esset sufficiens motivum ipsius; quoniam et talis intellectus, ut actuabilis per obiectum, et ipsum obiectum ut motivum illius intellectus, non exigunt ut sint in loco, sicut virtutem motivam corporis oportet esse illi propinquam secundum locum, immo in eodem loco esse, inquantum corpus motum est in loco.

Ad id quod contra tertium corollarium obiectum est, *dicitur*, quod non procedit contra mentem S. Thomae, si bene intelligantur quae in corollario dicuntur. Aliud est enim operationi intellectus nostri *adiacere* tempus, et aliud intellectum in sua operatione *adiungere* tempus. Adiacere enim tempus operationi, est ipsum aliquo modo operationem mensurare. Nam tempus alicui adiacere, est illi adesse tanquam mensuram mensurato: intellectum autem adiungere suae operationi tempus, est ipsum simul cum re intellecta cointelligere tempus, tanquam mensuram rei intellectae; et conceptionem quam format, simul cum re significata, aliquam temporis differentiam consignificare.

Dicitur ergo, quod omni operationi tam primae videlicet, qua cognoscitur *quodquidest*, quam secundae, quae est compositio et divisio, adiacet tempus, non quidem ratione sui, cum sit immaterialis et extra motum, sed ratione phantasmatis existentis in tem-

pore et motu, eo quod sit forma existens in organo corporeo. Mensuratur enim intellectio nostra instanti temporis, quoad sui productionem, et tempore per accidens, quoad sui continuationem ratione phantasmatis, et sensus ac imaginationis, a quibus dependet; quae in tempore, et motu sunt, ut diximus: et est de mente S. Thomae in quaest. *de Verit. q. 8. art. 14. ad 12*: *I. Sent. dist. 38. art. 3*: *IV. Sent. dist. 49. quaest. 3. artic. 1*: et *Prima 2. q. 113. art. 7. ad 5.* Et sic verum est universaliter, quod inquit S. Thomas primo loco, scilicet, quod operationi nostrae intellectuali adiacet tempus, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum tempus respiciunt.

Sed licet hoc sit commune omni animae operationi, differt tamen compositio et divisio a simplici apprehensione *quodquidest* quia cum intellectus apprehendit *quodquidest* abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus, de quarum numero est tempus, determinatum, cum ipso *quodquidest* non apprehendit tempus, quasi quidditatem ad aliquod tempus determinatum apprehendat. Sed cum componit aut dividit, non solum ipsa operatio aliquo modo sub tempore cadit, sed etiam unionem, sive compositionem praedicati cum subiecto ex parte rei apprehendit sub determinato tempore: et illud tempus per propositionem consignificat, dicendo hoc esse, aut fuisse, aut futurum esse. Huius autem rationem assignat S. Thomas, quia componit, aut dividit, applicando intelligibilia prius abstracta ad res, scilicet extra animam existentes: et per consequens sensibilium conditiones habentes, quae sunt determinatio ad certum locum et certum tempus.

Quod autem iste sit sensus verborum S. Thomae quum inquit, intellectum nostrum semper in compositione et divisione adiungere tempus, scilicet, quod cum re intellecta cointelligit tempus, apparet ex eius verbis ultimis, in quibus quasi exponens quod dixerat, ait, quod intellectus, componit aut dividit, applicando intelligibilia prius abstracta ad res: et in hac apprehensione necesse est cointelligi tempus. Patet ergo, quod argumentum procedit ac si idem esset apud S. Thomam, operationi intellectus adiacere tempus, et intellectum in sua operatione tempus adiungere. Hoc autem ostendimus falsum esse, ideo non procedit ratio contra intentum.

CAPUT XCVII.

QUOD INTELLECTUS SUBSTANTIÆ SEPARATÆ SEMPER ACTU INTELLIGIT.

Postquam determinavit S. Thomas de cognitione substantiae separatae, quantum ad actum primum, nunc de ipsa quantum ad actum secundum determinat, et ponit hanc

Conclusionem: **Intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu.** — Quae conclusio intelligenda est non tantum de actu primo, sed etiam de actu secundo, ut ex rationibus apparet: non tamen ad hunc sensum, quasi semper actu omnia cognoscibilia cognoscat, sed quia semper est in aliqua actuali consideratione.

Probatur autem,

Primo: Intellectus substantiae separatae est supra tempus: Ergo non quandoque est intelligens actu, quandoque vero in potentia. — Probatur *consequentia*: quia quod quandoque est in actu, quandoque in potentia mensuratur tempore.

Circa hanc rationem *advertendum,* quod aliter loquendum est in substantiis separatis de actu intelligendi absolute considerato, et aliter de ipso, ut ad hoc determinatum obiectum terminatur in particulari. Si enim substantia separata aliquando nullum haberet actum intelligendi, ita quod esset omnino intelligens in potentia, et postmodum fieret actu intelligens, transiret de potentia accidentali omnino, ad actum, et sic mutaretur, eo quod nullo modo prius haberet perfectionem, quam de novo poneretur accipere. Si autem non careret simpliciter actu intelligendi, sed semper aliquid actu intelligeret, licet non semper hoc determinatum, diceretur secundum quid transire de potentia ad actum, inquantum haberet actum quem prius non habebat, secundum hanc particularem rationem, non tamen diceretur simpliciter transire de potentia ad actum, sic quod fieret de potentia intelligente, actu intelligens, eo quod semper esset actu intelligens: licet non semper hoc determinatum, puta lapidem, intelligeret. Sic enim et apud nos, cum homo dormiens, et nihil omnino considerans, postmodum evigilando incipit actu considerare, dicitur simpliciter transire de potentia ad actum, et de otio ad operationem. Si autem postquam fuit in actuali consideratione alicuius, desinat illud considerare, et aliud contemplari incipiat, non dicitur simpliciter transire de

potentia ad actum considerandi, sive de otio ad operationem, licet secundum quid hoc dici possit. Unde inferius, Cap. ultimo huius Secundi Lib, dicit S. Thomas, quod quum in intellectu substantiae separatae est intelligentiarum successio, non est ibi proprie motus, quum non succedat actus potentiae, sed actus actui.

Propositio ergo S. Thomae qua dicitur, quoniam *quod est quandoque in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore;* intelligitur de eo quod est simpliciter in potentia, et postmodum fit actu: quia cum proceditur de potentia ad actum, ibi est mutatio aliquo modo: mutatio autem omnis, tempori subditur, aut instanti temporis, scilicet continui, non autem cum fit transitus ab uno actu ad alium ut sic.

Secundo prob. Substantiae separatae sunt substantiae viventes, nec habent aliam operationem vitae, nisi intelligere. Ergo ex sua natura sunt semper intelligentes actu. — Probatur *consequentia*; quia omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura quae inest ei semper, ut nutritio in animalibus.

Circa *secundam partem antecedentis* adverte, quod cum dicitur, substantiam separatam nullam operationem habere nisi intelligere, per intelligere accipitur omnis operatio intellectivae partis, non autem solus actus intellectus, ut contra voluntatis actum distinguitur. Vocat autem omnem actum partis intellectivae intelligere: tum, quia ab ipso sumit denominationem pars intellectiva; tum, quia ad ipsam alia operatio quae est voluntatis consequitur: et sic ponendo ipsum intelligere, ponitur etiam velle.

Tertio prob. Substantiae separatae secundum Philosophos movent corpora coelestia per intellectum. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia ille motus semper est continuus: si etiam non ponantur movere corpora coelestia, idem sequitur; quia si propria operatio corporis coelestis, quae est motus ipsius, est continua, multo magis et operatio propria substantiarum separatarum, quae est intelligere, cum sint corporibus coelestibus altiores.

Quarto prob. Substantiae separatae non moventur, neque per se, neque per accidens, cum neque sint corpora, neque virtutes in corpore. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia omne quod quandoque operatur quandoque non operatur, movetur per se, vel per accidens, ut patet in nobis; ut dicitur VIII *Physicorum.*

Adverte, quod ista ratio sumpta est ex VIII *Physic.* ubi *text. 51,* ostendit Aristoteles animal ex se quandoque moveri, quandoque vero quiescere, inquantum motor ab aliquo movetur, et quandoque non movetur. Similiter enim hic arguit S. Thomas: quum intelligere sit operatio substantiae intellectualis, ad quam naturaliter ordinatur, quod sibi quandoque conveniat, quandoque vero non conveniat, non potest provenire, nisi quia ipsa substantia separata aliquando

moveatur, aliquando non moveatur; quia aliquando uno modo se habet, aliquando vero alio modo.

Si autem *diceretur*, quod hoc operari potest libertas voluntatis, secundum quam aliquando vult intelligere, aliquando vult non intelligere. — *Respondetur,* quod libertas non operatur ad intelligere vel non intelligere substantiae separatae absolute, licet operetur ad intelligere, aut non intelligere huius rei determinatae aut illus: cuius ratio est, quia ad actum intelligendi naturaliter ordinatur, iam seipsam et Deum naturaliter intelligit, alia vero libere.

CAPUT XCVIII.

QUOMODO UNA SUBSTANTIA SEPARATA INTELLIGIT ALIAM.

Postquam determinavit S. Thomas de cognitione substantiae separatae quoad actum, nunc de ipsa, quoad obiectum determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* agit de obiectis cognitis. *Secundo* de ipsorum simultate in intellectu et cognitione, Cap. ultimo.

Circa primum, *duo* facit: *Primo,* agit de obiecto immateriali. *Secundo,* de obiecto materiali, in Cap. sequenti.

Circa primum *tria* facit. *Primo* ostendit, quamlibet substantiam separatam, et seipsam et alias substantias separatas intelligere. *Secundo,* agit de modo, quo seipsam intelligit. *Tertio* de modo, quo intelligit alias.

Quantum ad primum, ostendit quod quaelibet substantia separata et seipsam et alias substantias separatas intelligat.

Et **arguit** sic: Substantiae separatae sunt per se actu intelligibiles: Ergo substantiae separatae intelligunt, sicut propria obiecta, substantias separatas. Ergo unaquaeque et seipsam, et alias cognoscit. — *Antecedens* probatur; quia immunitas a materia facit aliquid esse per se intelligibile. — *Consequentia prima* etiam probatur; quia ostensum est superius, *(cap. 96)* quod substantiae separatae intelligunt ea, quae sunt per se intelligibilia, videlicet, ut connaturalia et proportionata obiecta.

Quantum ad secundum, ostenditur modus quo substantia separata seipsam intelligit, et ponitur

Conclusio haec: **Substantia separata seipsam per seipsam intelligit, non autem per speciem alterius rei:** Declaratur ex comparatione ad intellectum possibilem. Intellectus enim possibilis non intelligit se per seipsum, sed per speciem intelligibilem qua fit actu in esse intelligibili, quia est ut potentia in esse intelligibili; et fit actu per speciem intelligibilem, sicut materia fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur, secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Similiter, potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam, propter quod dicitur III *de Anima, text. 15,* quod est cognoscibilis sicut et alia, scilicet per species a phantasmatibus acceptas: substantiae autem separatae sunt secundum suam naturam, ut actu existentes in esse intelligibili.

« *Qua ratione anima separata intelligat se per essentiam suam, non tamen anima conjuncta*; *et quomodo essentia substantiae separatae ad ejus intellectum se habeat.* »

Circa ea quae hic dicuntur, multipliciter **dubitatur.**

Primo namque circa intellectum possibilem, quod cognoscat se per suam essentiam, non per species abstractas a phantasmatibus, arguitur. Quia S. Thomas *Prima par. q. 89. art. 2.* vult, quod anima separata cognoscat se per essentiam suam: Sed est eadem natura animae separatae et coniunctae. Ergo et coniuncta potest se per suam essentiam cognoscere.

Secundo, circa ipsam conclusionem dubitatur: Quia S. Thomas in III huius. Cap. 51, ponit differentiam inter essentiam divinam, et essentiam substantiae separatae: quia essentia divina potest esse species intelligibilis intellectus, non autem essentia substantiae separatae. Sed non posset seipsam per se intelligere, nisi essentia sua esset species intellectus ipsius. Ergo etc.

Ad evidentiam primi dubii *considerandum* est, quod tota ratio quare intellectus possibilis, et consequenter etiam anima intellectiva, quae per ipsum intelligit, non cognoscat se per suam essentiam, sed per species a phantasmatibus acceptas, hic assignatur, quia est potentia in genere intelligibilium; idcirco, si debeat hoc ab anima removeri, scilicet, quod cognoscat se ex phantasmatibus, et non per suam essentiam, oportet ut removeatur ab ipsa illa omnimoda potentialitas, secundum quam dicitur pura potentia in genere intelligibilium; manente enim totali et sufficienti causa, necesse est effectum remanere.

Sciendum ergo *primo*, quod anima intellectiva secundum substantiam suam est medium quoddam inter substantias separatas et res materiales: communicat enim cum rebus materialibus, inquantum est forma dans esse materiae, et pars compositi materialis: cum substantiis vero separatis, inquantum est substantia im-

materialis per se subsistens, non dependere a materia: atque idcirco duplex modus essendi sibi convenire potest; scilicet, per unionem ad materiam, et cum separatione a materia: quorum uno, cum rebus materialibus convenientiam habet, altero vero, cum immaterialibus subsistentibus; ideo coniuncta, inquantum huiusmodi, est de ordine materialium: separata autem, est de ordine immaterialium; unde de ipsa, secundum quod est coniuncta, loquendum est sicut de formis materialibus: secundum vero quod est separata sicut de immaterialibus.

Sciendum secundo, quod materialia secundum esse quod habent in materia particulari, non sunt actu intelligibilia obiective, sed potentia tantum: nihil est enim actu intelligibile, nisi sit a materia separatum: ideo, et ipsa anima ut coniuncta materiae non erit actu intelligibilis per modum obiecti, utpote potens primo et per se terminare actum intelligendi, et ipsum potens intellectum perficere, sed in potentia tantum. — Alio tamen modo, quam alia materialia dicitur intellectus in potentia. Illa enim sic sunt intelligibilia in potentia, quod ad genus intelligibilium non pertinent, nisi in potentia remota: ordo enim intelligibilium est ordo immaterialium, eorum scilicet, quae neque ex materia, et forma sunt composita, neque a materia secundum esse dependent. Item, materialia ab ipso intellectu qui a sensibilibus cognitionem accipit, fiunt actu intelligibilia simpliciter, et potentia per seipsa actuare intellectum, non quidem per acceptionem alicuius formae, sed per separationem et depurationem a materia, et materialibus conditionibus. Anima vero intellectiva coniuncta, sic est intelligibilis in potentia, quod tamen ad ordinem intelligibilium secundum suam substantiam pertinet, cum neque ex materia et forma componatur, neque dependeat a materia secundum esse, sed sit subsistens, Similiter, non reducitur ad actum in genere intelligibilium per depurationem a materia secundum esse, ut accidit dum separatur, sed per acceptionem formae intelligibilis, sicut materia fit in actu in genere entium, per acceptionem formae substantialis. Est etiam in pura potentia ut intellectiva, quia non potest actu intelligere, nisi per speciem intelligibilem acceptam a rebus fiat in actu, cum a principio suae creationis nullam habeat speciem intelligibilem sibi congenitam, species autem intelligibilis sit id, quo intellectus fit actu potens proxime intelligere: quod sane sibi convenit, eo quod teneat ultimum gradum in genere intelligibilium, sicut materia prima in genere entium.

At substantiae separatae, et earum intellectus secundum naturam suam sunt actu intelligibiles, quia subsistunt absque materia quae est cognoscibilitatis impedimentum, et ideo habent species intelligibiles sibi congenitas, quibus earum intellectus actuatur: habent quoque ut ex seipsis, nullo alio interveniente principali agente, aut obiecto, possint informare intellectum, aut per essentiam

propriam, aut per propriam speciem in intellectu proportionato, si non sit eius specie a natura informatus. Nam non fiunt alia ratione res materiales actu intelligibiles per actionem intellectus agentis, nisi quia fiunt immateriales: idcirco, et anima secundum quod est a corpore separata, tanquam subsistens absque materia, erit actu intelligibilis, utpote ex seipsa potens intellectum actuare, et terminare actionem intelligendi. Nam et ipsae naturae materiales, secundum quod per intellectum agentem a materia individuali separantur, sunt intelligibiles actu.

Ex his sequitur, quod sicut coniuncta non potest seipsam per suam essentiam cognoscere, quia non est actu intelligibilis obiective secundum se, sed tanquam ultimum gradum tenens in ordine immaterialium, est pura potentia in genere obiectorum intelligibilium; ita quia est actu cognoscibilis obiective dum est separata, potest existens separata, se per essentiam suam cognoscere.

Si autem *quaeratur,* cum et esse separatum, et esse coniunctum conveniat animae, et secundum unum sit actu intelligibilis, secundum vero alterum intelligibilis in potentia: quare absolute S. Thomas dicit ipsam esse in genere intelligibilium sicut potentiam?

Respondetur: quod huius ratio est, quia uniri corpori, (ut superius ostendimus) est sibi naturale; habere autem esse separatum est sibi praeter naturam. Ideo, sicut absolute dicimus ipsam esse actum corporis, et naturam ipsius esse, ut corpori uniatur, ita et hoc quod concomitatur eam ut est unita corpori, scilicet esse potentiam in genere intelligibilium, illi tribuimus absolute, et dicimus illud sibi secundum naturam convenire: esse autem actu intelligibilem, quod concomitatur ipsam, secundum quod est separata, non attribuimus sibi simpliciter, sed cum hac adiectione: secundum quod est separata: et dicimus, hoc sibi praeter naturam convenire, sicut et esse separatam. Sic ergo, inquantum est actu subsistens in genere entium, non autem ut est composita ex actu et potentia, neque ut est a materia secundum esse dependens, habet quod actu contineatur in genere intelligibilium; inquantum vero habet esse unitum materiae, habet ut in ipso genere intelligibilium sit sicut potentia, non autem sicut actus, neque sicut habens actum.

Ad dubium ergo dicitur, quod nulla est contradictio in verbis S. Thomae, ut patuit: licet enim eadem sit natura animae separatae et coniunctae, accipiendo naturam pro essentia, et substantia rei, est tamen alius et alius modus essendi: et ideo habet alium et alium modum intelligibilitatis.

Ad evidentiam secundi dubii, *considerandum* ex doctrina S. Thomae in *de Verit. quaest. 8, art. 6, ad secundum* et *sextum,* quod cum essentia substantiae separatae, et eius intellectus sit in duplici genere, scilicet, in genere entis, et in genere intelligibilis, duplex ordo inter illa considerari potest: scilicet, ordo in genere entium, et ordo in genere intelligibilium. Si considerentur ut sunt

in genere entium, sic intellectus est in essentia, sicut accidens in suo subiecto, et sicut potentia in substantia, cuius est potentia. Si autem considerentur ut sunt in genere intelligibilium, sic est contrarius ordo; quia essentia comparatur ad intellectum sicut actus ad potentiam, et sicut species intelligibilis ad potentiam intelligentem; non quidem sicut species inhaerens, sed sicut species in se subsistens, faciens tamen unum cum intellectu in esse intelligibili ad intelligendum.

Advertendum tamen, quod licet essentia non inhaereat intellectui, tanquam forma dans esse illi, ad modum quo species intelligibilis intellectus nostri dat esse intellectui, est tamen maior unio inter illa, quam si esset species intelligibilis. Nam species intelligibilis non dat virtutem intelligendi potentiae intellectivae, quae convenit illi inquantum est potentia, sed praeexistentem virtutem actuat et perficit; essentia autem substantiae separatae dat suo intellectui omnem virtutem quam habet, et ipsam substentat, ita quod ad essentiam intellectus ipse naturalem habet concomitantiam: ideo non est mirum, si possit esse forma ipsius in esse intelligibili, idest, principium formale quo elicit intellectionem, quamvis illi non det esse per modum inhaerentis. Non enim requiritur species intelligibilis, nisi ut intellectus, et intelligibile uniantur: quod quia non potest in aliis obiectis fieri per praesentiam suae substantiae in intellectu, per similitudinem inhaerentem fiat, necesse est. Inter essentiam autem angeli et eius intellectum, est longe maior unio, quam inter intellectum et speciem intelligibilem inhaerentem; ideo ipsa essentia per se agere poterit vicem speciei intelligibilis ad sui cognitionem, perficiendo absque accidentali inhaerentia suum intellectum in esse intelligibili, ita, ut ex ipsa et intellectu fiat unum in esse intelligibili, non autem in esse naturae, quod formaliter essentia det intellectui.

Ex his patet, vanas esse rationes Scoti in II *Sent. dist. 3*, *q. 8,* quibus nititur probare, quod praesentia essentiae angeli ad intellectum, non potest esse illi ratio intelligendi; quia nihil potest agere per illud quod est ab ipso separatum.

Dicitur enim *primo,* quod eius substantia non est separata ab ipso intellectu: tum quia unitur sibi in esse intelligibili; tum, quia essentia est fundamentum et radix virtutis intellectus, et ad ipsam naturaliter intellectus consequitur, tanquam ab ipsa omne suum esse habens in genere causae materialis, finalis, et efficientis, ut inquit S. Thomas, de anima et eius potentiis.

Dicitur *secundo,* quod quum substantia intellectiva et eius intellectus non se habeant sicut duo operantia, sed sicut unum, quorum primum est id quod operatur, alterum vero est id, quo illud proxime operatur; primum enim et principale intelligens est ipsa substantia intellectiva, intellectus autem est virtus qua intelligit; unio obiecti cum intelligente quae requiritur ad intellectio-

nem, si sit cum substantia intelligentis per identitatem, est maior et efficacior ad intellectionem, quam si sit per informationem intellectus per speciem intelligibilem: magis enim est unum cum intelligente, quod est sibi realiter idem, quam quod eius intellectum accidentaliter informat: Et ideo, si substantia intelligens intelligat se per seipsam, non intelligit per aliquod ab ipsa separatum, sed per illud quod est magis unum cum ipsa, quam si sibi per informationem uniretur, licet intellectui suo non uniatur per modum formae inhaerentis, sed tantum per modum formae intelligibilis, inquantum scilicet est ei principium *quo* intellectionis. — Quomodo autem id quo aliquid operatur, oporteat esse formam eius, ostensum est superius, c. *59*.

Ad id quod *obiicitur in oppositum*. — *Respondetur,* quod loquitur S. Thomas, in III Lib. de essentia substantiae separatae in ordine ad extrinsecos intellectus, non autem in ordine ad proprium intellectum, cum quo maximam habent unionem. Nam non potest substantia separata esse forma extranei intellectus in esse intelligibili, eo quod nullam aliam unionem cum extraneo intellectu habeat, et non sit secundum se actus tantum in esse intelligibili, sicut est divina essentia; respectu autem proprii intellectus propter naturalem unionem inter se, illa conditio, scilicet, non esse actum tantum in esse intelligibili, non impedit quin ipsius forma esse possit in esse intelligibili: habet enim id propter quod ponitur species in intellectu, scilicet, unionem cum intelligente.

Quantum ad tertium principale, ostenditur, quomodo se habeat una substantia separata ad intelligendum aliam.

Circa hoc autem *tria* facit: *Primo* movet dubium: *Secundo* recitat opinionem quandam, et reprobat. *Tertio* determinat veritatem.

Primo ergo movet dubium hoc: Substantiae separatae differunt ab invicem secundum speciem, et una est similis alteri secundum communem naturam generis: Omnis autem cognitio fit secundum quod in cognoscente est similitudo cogniti. Ergo una non cognoscit aliam, nisi quantum ad communem rationem generis.

Secundo, falsam quandam responsionem narrat: Dixerunt enim quidam (Avicen. tract. IX Metaph. cap. 4), quod quia una substantia separata est causa effectiva alterius per modum causae aequivocae, in qua similitudo effectus est eminentiori modo, e contrario autem in effectu est similitudo ipsius causae inferiori modo, cognoscit substantia separata inferior superiorem, secundum modum substantiae cognoscentis, non autem secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo; superior autem inferiorem eminentiori modo cognoscit. — Huic autem favere videtur, quoniam in Libro *de Causis* dicitur: « quod intellectus scit quod est sub se, et quod

est supra se per modum suae substantiae, quia una est causa alterius. »

Sed ista opinio, inquit S. Thomas, stare non potest: Tum, quia substantiae separatae produci non possunt nisi per creationem, solius autem Dei est creare. Tum, quia principales partes universi, cuiusmodi sunt substantiae separatae, omnes sunt a Deo immediate creatae, ut superius est ostensum. Additque, quod iste modus salvari poterit inter substantias separatas et Deum, ut scilicet, unaquaeque Deum cognoscat naturali cognitione, secundum modum suae substantiae, per quam ipsi assimilatur ut causae; Deus autem cognoscat eas sicut propria causa earum, omnium in se similitudinem habens, non autem hoc modo una cognoscere poterit aliam, cum una non sit causa alterius.

« *Quomodo substantia separata ad cognoscendum Deum se habeat.* »

Ad huius evidentiam *sciendum,* quod licet substantia separata, tam Deum quam seipsam naturali cognitione per propriam substantiam cognoscat, hoc tamen est diversimode. Nam per suam essentiam se perfectissime, et quidditative cognoscit, quia ipsa nata est facere de seipsa perfectissimam cognitionem, et est ratio cognoscendi suo intellectui, cui per modum speciei intelligibilis, secundum totum suum posse unitur: per ipsam autem suam essentiam non cognoscit Deum quidditative, quia essentia substantiae separatae non repraesentat Deum, nisi sicut effectus deficiens et inadaequatus suam causam repraesentat; effectus autem deficiens et inadaequatus non repraesentat causam quidditative. Sed tamen, quia est perfectissimus effectus Dei inter creaturas, etiam per suam essentiam ipsum perfectiori modo cognoscit, quam nos ex sensibilibus cognoscamus; quanto enim effectus est perfectior, tanto est similior causae, et magis ducit in eius cognitionem.

Attendendum tamen, quod alio modo cognoscitur Deus a nobis ex sensibilibus, quam a substantia separata ex sua essentia. Sensibilia enim quae sunt quaedam Dei similitudines, non sunt in intellectu nostro secundum suas essentias, ut possint per se esse intellectui rationes intelligendi Deum; neque etiam species intelligibiles ipsarum (licet sint aliqualis Dei similitudo) constituunt ipsum intellectum in esse intelligibili per respectum ad ipsum Deum; quia habent repraesentare intellectui immediate illud tantum, a quo causatae sunt proxime; naturam scilicet, in phantasmate latentem. Inde fit, quod Deum per sensibilia cognoscimus, non per modum simplicis intuitus, sed discursu quodam et investigatione per argumentationes ex ipsorum cognitione, in Dei cognitionem devenientes: substantiae autem separatae quia secundum se sunt intelligibiles actu, et propriis intellectibus per seipsas per modum specierum intelligibilium uniuntur; ideo sunt suo intellectui ratio cognoscendi

Deum, cuius sunt immediatae similitudines tanquam nobilissimi effectus ab ipso immediate producti: et ideo per suas essentias cognoscunt Deum, non tantum per modum, quo unum cognitum in alio cognito cognoscitur, sed etiam tamquam immediate per species intelligibiles, imperfecte tamen repraesentatum. — Similiter, ipsum non per discursum, aut argumentativam investigationem cognoscunt, dum proprias essentias vident, aut dum ex essentiis suis, tanquam ex speciebus intelligibilibus ipsum intuentur, ut Scotus II *Sent. dist. 3, q. 9,* argumentatur, sed simplici intuitu, de Deo cognoscunt quicquid nos per discursum investigamus, et multa plura: neque enim cognitio ex aliquo, tamquam ex specie, est discursiva, ut patet in cognitione nostra, qua quicquid est, cognoscimus; neque cognitio qua videtur aliquid in alio, cum unico actu utrumque videatur, sicut res in speculo unico actu videtur cum ipso speculo.

Sed tunc occurrit **dubium** conformiter ad dubium motum in principio huius partis a sancto Thoma, de cognitione mutua substantiarum separatarum. — Effectus enim non ducit in cognitionem causae nisi quantum ad illud in quo assimilatur causae: si ergo substantia separata cognoscit per propriam essentiam Deum, non cognoscet per suam essentiam ipsum, nisi quantum ad illud in quo sibi assimilatur, non autem quantum ad illud quo ab ipsa, et ab aliis distinguitur. Sequitur ergo, quod ab ipsa cognoscitur Deus in aliquo tantum communi sibi et substantiis separatis, non autem distincte: Quod non videtur dicendum, neque ad mentem S. Thomae esse; quia sic non magis cognosceret Deum per suam substantiam, quam alias substantias separatas.

Ad huius evidentiam *advertendum*, quod *duplex* est similitudo: *una* secundum convenientiam in natura tantum, sicut homo et equus conveniunt in natura animalis; *alia* secundum repraesentationem, sicut species intelligibilis rei intellectae assimilatur, et effectus inquantum effectus, repraesentat causae suae causalitatem. Differunt autem istae duae similitudines, quia prima similitudo ut sic, nata est facere immediate cognitionem rei, cuius est similitudo tantum quantum ad ea quae sibi et illi sunt secundum naturam communia; sicut si homo et equus habeant convenientiam tantum in natura animalis, ex hominis cognitione, inquantum est similis equo, non potero de equo cognoscere, nisi animalis naturam, in qua et ipse, et equus conveniunt: sed similitudo secundum repraesentationem nata est facere cognitionem, etiam eius quo repraesentatum ab ipsa distinguitur, dummodo illud sit conditio conveniens repraesentato, inquantum est causa similitudinis, sicut species intelligibilis quae est accidens intellectus, repraesentat quidditatem substantialem quantum ad omnia quae sunt de essentia ipsius, quia ipsa quidditas absolute fuit phantasmati ratio causandi ipsam speciem.

Utroque modo substantia separata est Dei similitudo. Inquantum

enim est substantia intellectualis, cum ipso naturae similitudinem habet secundum analogiam. Nam et Deus substantia intellectualis est. Inquantum vero est forma actu intelligibilis, ab ipso Deo, tanquam ab objecto intelligibili producta, habet ut sit similitudo eius secundum repraesentationem in esse intelligibili: ideo per ipsam inquantum praecise substantia intellectualis, substantia est, non cognoscitur de Deo nisi intellectualitas, in qua cum ipso similitudinem naturae habet: per ipsam vero, inquantum est forma intelligibilis, et ratio intelligendi, non solum cognoscitur Deus quantum ad ea, in quibus secum convenit secundum naturam, sed etiam quantum ad ea, quibus ab ipsa distinguitur, quae tamen sibi conveniunt ut est ipsius causa. Verbi gratia, quia per creationem eas Deus producit, et creatio potentiam infinitam requirit, fundatam in infinitate essentiae, ideo per suam essentiam substantia separata cognoscit Deum tanquam infinitum, secundum virtutem et perfectionem, et sic de aliis, quae ad eius causalitatem requiruntur in causa.

Non sic autem est de una substantia separata respectu alterius: quia una non est ab altera causata, ut secundum suum esse naturale possit esse alterius similitudo secundum repraesentationem similitudinis intelligibilis, licet sit similitudo in esse naturae absolute: ideo per unam non posset alia cognosci, nisi quantum ad ea quae utrique communia sunt. Unde, si una debet alteram cognoscere distincte, oportet ut in ipsa sit similitudo repraesentativa eius, aut ad ipsa causata, aut causata a Deo, qui est etiam causa substantiae separatae, secundum esse naturale quod in seipsa habet.

Ad dubium ergo: — Dicitur *primo*, quod substantia separata per seipsam cognoscit Deum distincte, loquendo de cognitione infra cognitionem quidditativam, ut dicatur cognitio distincta, omnis cognitio, qua cognoscitur res quantum ad aliquid, quo ab aliis ditinguitur. — Dicitur *secundo*, quod *antecedens* est *falsum*, de effectu qui non est similitudo causae secundum naturam, sed etiam secundum repraesentationem in esse intelligibili, quomodo substantia separata est similitudo Dei.

Tertio loco declarat S. Thomas verum modum cognitionis unius substantiae separatae ab alia, simulque declarat modum omnem, quo substantia separata alia a se cognoscit. — Et *primo*, propositum ostendit: *secundo*, removet quoddam dubium.

Ponit autem *quinque conclusiones,* quarum

Prima est: **Nulla substantia separata secundum essentiam suam, est sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum; sed unicuique earum supra propriam substantiam oportet addere quasdam intelligibiles similitudines per quas alia in propria natura cognoscere possit. Probatur:**

Et primo, quoad *primam partem* sic: Si per suam essentiam esset sufficiens principium cognitionis omnium, sequeretur, quod

esset similitudo totius entis et omnium differentiarum eius : Hoc est impossibile. Ergo etc. — Probatur *sequela*: — Intellectus non potest totaliter cognoscere suum obiectum, nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum eius, cum eius proprium obiectum sit ens intelligibile, quod comprehendit omnes species, et differentias entis possibiles, et omnis cognitio fiat per modum similitudinis : ergo etc. — *Falsitas* autem *consequentis* probatur : quia talis similitudo esse non potest, nisi natura infinita, quae non dedeterminatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium, et virtus activa totius entis, qualis est sola natura divina : omnis autem alia natura est determinata ad aliquod genus, et speciem entis.

Quoad *secundam* vero *partem* probatur : ex hoc, quod aliqua substantia et intellectualis, est comprehensiva totius entis, sed non comprehendit actu totum ens per suam naturam. Ergo in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intellectuales, quibus totum ens cognoscitur, et illae erunt actus eius, inquantum est intelligibilis. Ergo etc.

Ex *prima* autem *parte* conclusionis infert S. Thomas, quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscit, quaelibet autem substantiarum separatarum cognoscit per suam naturam, perfecta cognitione, suam speciem tantum, sed intellectus possibilis se per speciem intelligibilem intelligit.

« *An substantia separata, absque speciebus superadditis cognoscat per suam essentiam, omnes species et differentias entis positas in natura; — et quomodo species intelllgibiles sint connaturales Angelo.* »

Posset autem huic rationi *instari dupliciter*: — **Primo,** quia licet omnes species entis et omnes differentiae eius possibiles, requirant infinitatem formae intellectualis, si unica forma debeat illa intellectui repraesentare, quia entia possibilia sunt infinita; non tamen omnes species et differentiae entis positae in natura, et a substantia separata cognoscibiles, requirunt talem infinitatem in specie intelligibili qua cognoscuntur. Illa enim, non sunt infinita, sed finita, unde et in substantia separata non ponuntur infinitae species superadditae eius substantiae sed finitae: ideo non obstante limitatione et finitudine suae substantiae, poterit per ipsam omnia a se materialiter cognoscibilia cognoscere, et non erit sibi opus speciebus intelligibilibus superadditis.

Secundo. A quocunque naturaliter provenit omnium rerum intellectualium similitudo propria et perfecta, illud de necessitate est omnium intellectualium propria et perfecta similitudo : Sed ab essentia substantiae separatae provenit huiusmodi similitudo naturaliter: Ergo essentia substantiae est omnium similitudo, cuius op-

positum sumitur in hac ratione. — *Maior* probatur; quia ab aliquo non potest produci naturaliter similitudo alicuius, nisi et ipsum sit illi simile. — *Minor* vero probatur; quia ab essentia substantiae separatae proveniunt species intelligibiles omnium ab ipsa naturaliter intelligibilium. Ut enim dicitur *Prima p. q. 55. art. 2.* et alibi, (*2. Sent. d. 2. q. 3. ar. I.* Et *de verit. q. 8. art. 9.*) species per quas angeli intelligunt, sunt eis connaturales.

Respondetur **ad primum**, quod non procedit haec ratio ex infinitate cognoscibilium, sed ex determinatione substantiae separatae; possibilia enim naturaliter a substantia separata cognoscibilia, non sunt omnes species entis, et omnes differentiae eius absolute per divinam potentiam possibiles produci; sed omnes species entis, quae ad universi huius perfectionem exiguntur, quas divina sapientia ordinavit ut essent, et istae non sunt infinitae, sed determinatae: et de istis loquitur S. Thomas. Veruntamen, licet istae sint finitae, non possunt tamen omnes, tamquam in sua similitudine, in aliqua essentia quae sit ad genus et speciem determinata, contineri. Nam si aliqua natura adaequat omnia genera et omnes species, ac differentias entis, iam non est ad unam speciem limitata, alioquin idem poneretur adaequari omnibus entibus secundum perfectionem, et non adaequari; sed intra genera et species entis, tanquam particulare ens, et determinatam entis perfectionem habens contineri, quod impossibile esse constat. Cum ergo sola natura divina sit infinita, et ad certum genus entis illimitata, sequitur, ut arguebat S. Thomas, quod ipsa sola rerum omnium intelligibilium sit similitudo.

Ad secundi dubii evidentiam considerandum est, ex doctrina S. Thomae *Prima 2. q. 6. art. 5. ad secundum*, quod naturale aliquid, dicitur *dupliciter*: *Uno modo*, quod est a natura sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni. *Alio modo*, secundum principium passivum, quia scilicet est rei innata inclinatio ad illud recipiendum a principio extrinseco, sicut motus est naturalis coelo.

Capreolus ergo, *2. Sent. dist. 3. q. 2.* ad *octavum, contra secundam Conclusionem*, tenet species intelligibiles esse connaturales angelo *primo modo*, tanquam eius proprietates: et sic secundum ipsum concedendum est, quod ab essentia angeli profluunt active aliquo modo, per naturalem scilicet concomitantiam, sicut potentiae animae ab anima: et tunc ad argumentum poterit dici, quod concludit verum aliquo modo. Essentia enim angeli est remota, et radicalis similitudo omnium intelligibilium naturaliter ab ipso, sicut est remote et radicaliter principium intelligendi; sed non concludit contra mentem Sancti Thomae: non enim intendit illud negare, sed solum quod essentia angeli sit proxima et immediata similitudo intellectualium naturaliter ab ipso. — Posset autem confirmari Capreoli positio ex verbis S. Thomae *2. Sent. dist. 3. q. 3.*

art. 3. ad primum: ubi ait, quod ex lumine intellectus angelici determinantur species eius, quibus fit propria rerum cognitio. Nam ista determinatio non videtur aliter intelligi posse, quam quod species ex ipso lumine intellectus naturaliter oriuntur, ideo tantum se extendunt, quantum et lumen ipsum.

Sed istud (salvo semper meliori iudicio) non videtur mihi bene dictum. *Primo,* quia id quod est determinatum per unam differentiam qua ab omnibus aliis substantiis distinguitur, non potest esse aliarum substantiarum perfecta similitudo, quantum ad ea scilicet, quibus ab ipso distinguuntur; neque, inquam, proxima neque remota. Repugnat enim quod duae substantiae sint propriis differentiis distinctae, et quod una sit alterius, quantum ad eius propriam differentiam repraesentativa, ut in hac ratione vult S. Thomas. — *Secundo*, quia quamvis ad aliquem sensum admitteretur, essentiam angeli esse inferiorum remotam et radicalem similitudinem, nullo tamen modo potest concedi, quod superiorum sit similitudo. Non enim superiora continentur in inferioribus, virtualiter et eminenter, ut possint ab ipso in esse intellectuali produci, quod oporteret dicere, si angelus inferior esset radicalis similitudo angeli superioris, a qua species intellectualis ipsius, naturali concomitantia proveniret.

Propter quod videtur mihi dicendum, quod species intelligibiles angelorum non sunt eorum proprietates, essentiam ipsorum materialiter consequentes, sed dicuntur eis connaturales *dupliciter*: scilicet, et quia habent naturalem inclinationem ut eas simul a Deo immediate recipiant, propter ipsorum perfectionem in genere intelligibilium; et quia eas omnes habent a sua creatione, sicut homines dicuntur natura filii irae, quia hoc a nativitate sua habent. Hoc autem videtur secundum intentionem S. Thomae esse: nam ubicunque loquitur de hac materia, ponit istas species a solo Deo provenire in mentibus angelicis, praecipue, *Prima p. q. 55. art. 2. ad primum;* et *q. 56. art. 2. ad quartum; 2. Senten. dist. 3. quaest. 2. art. primo*: nunquam autem dicit ipsas ab essentia angeli provenire, licet dicat ipsas angelo connaturales esse, quod intelligendum est passive, sicut motus coeli dicitur coelo connaturalis, ut exposuimus. Unde, si quandoque in hac nostra expositione inveniatur, quod species intellectus angelici sunt eius proprietates naturales, ad hunc sensum est intelligendum.

Ad id autem, quod pro Capreoli adducitur opinione, respondetur, quod nomine luminis non intelligit S. Thomas ipsum intellectum, aut virtutem eius cognoscitivam, subiungit enim, quod illud lumen est totius rei similitudo; constat autem in doctrina eius, quod intellectus angeli non ponitur secundum se rerum similitudo quantum ad materiam et formam, et alia quae sunt propria rei, sed nomine luminis intelligit ipsasmet species intelligibiles: his enim convenit, quod sint rerum similitudines quantum ad mate-

riam et formam, inquantum sunt ab Ideis divinis exemplatae, quae sunt rerum factivae, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam. Dicuntur autem ex lumine intellectus determinari, quia ex seipsis quae sunt quoddam lumen intellectus, sunt determinatae ad propriam rerum cognitionem, ita quod intellectus angelicus non indiget aliquid a rebus accipere, per quod ad rerum cognitionem determinetur.

Adverte circa *corollarium*, quod illud non deducit S. Thomas ex hac sola conclusione nunc probata, sed ex ipsa simul cum praecedentibus. Est enim superius ostensum, quod intellectus possibilis non intelligit se, nisi per species a phantasmatibus abstractas. Similiter est ostensum: substantiam separatam se per suam essentiam intelligere. Istis si adiungatur conclusio nunc probata, et ratio conclusionis, ubi dicitur, divinam essentiam solam esse omnium similitudinem; optime sequitur, solum Deum omnia per suam essentiam cognoscere: angelum autem per suam naturam seipsum tantum perfecta cognitione: intellectum vero possibilem se, non per suam essentiam, sed per speciem intelligibilem.

Advertendum autem, quod Sanctus Thomas non dicit absolute, quod substantia separata per suam substantiam, suam tantum speciem cognoscat, sed addidit, perfecta cognitione, ut daret intelligere quod per suam substantiam non potest quidem perfecte, et quidditative alia a se cognoscere, quod autem alia per eam imperfecte quantum ad communes aliquas rationes cognoscere possit, nihil est quod prohibeat.

Secunda conclusio est: **Impossibile est istas similitudines non esse plures.**

Probatur, quia sicut substantiae separatae natura non est infinita, sed determinata: ita nec similitudo in ea existens. Dictum est autem, quod totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest, nisi infinita.

(**Dubium**) Ad hanc rationem *dici posset*, quod licet similitudo sive species existens in intellectu substantiae separatae sit finita, et determinata secundum esse, sicut et ipsa substantia a qua profluit, secundum tamen repraesentationem est infinita. Non enim oportet (ut ex superius dictis apparet) similitudines secundum repraesentationem, suo modo essendi, sive suo esse quod habet in intellectu aequari.

(**Resp.**) Sed si profunde consideretur intentum Sancti Thomae, patet responsionem hanc, nullam esse. — Pro cuius declaratione advertendum est ex doctrina ipsius, in *4. Sent. dist. 49. quaest. 2. art. 1.* quod in omni cognitione, qua aliquid per propriam speciem cognoscitur, oportet ut similitudo cogniti recipiatur in cognoscente, secundum eandem rationem speciei: apparet enim

in visu, quod ad hoc ut albedinem cognoscat, necesse est ut in eo recipiatur albedo secundum eandem rationem speciei, quamvis alium essendi modum habeat. Similiter ad intellectionem alicuius quidditatis, oportet in intellectu fieri similitudinem eiusdem rationis secundum speciem cum tali quidditate, quamvis contingat alium esse modum essendi ipsius. Nam forma existens in intellectu, est principium cognitionis, non secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicant cum re exteriori.

Ex his sequitur, quod species intelligibilis rei cognitae non potest excedere in repraesentando suam rationem et quidditatem, licet non oporteat repraesentationem ipsius limitari secundum limitationem sui esse: et ideo, si secundum suam rationem est naturae limitatae, et determinatae ad aliquod genus, aut ad aliquam speciem entis, non potest esse similitudo totius entis, et omnium generum eius repraesentativa: et sic esse infinita secundum repraesentationem.

Si autem *diceretur* quod similitudo existens in intellectu, licet inquantum accidens et forma intellectus, ad aliquod genus entis sit determinata, inquantum tamen est ipsa quidditas obiecti in esse cognoscibili, potest esse indeterminata, inquantum videlicet, similitudo entis communis, sub quo omnia genera et omnes species continentur: — Hoc *nihil est*: Tum, quia ens, non dicit aliquam entitatem omnibus entibus communem, quum non sit univocum: Tum quia si etiam esset similitudo illius entitatis communis, quantum ad suam communitatem et universalitatem tantum, non duceret in cognitionem distinctam omnium entium, sed in communem et confusam.

Si *postremo dicatur*, quod talis similitudo poterit esse similitudo omnium entium distincte, sed cuilibet enti inadaequata: — Patet, quod hoc soli divinae essentiae, quae est extra omne genus, convenire potest, non autem alicuius creaturae; quum omnis creatura sit ad aliquam speciem, et quidditatem entis determinata, sive sit substantia, sive sit species intellectualis substantiae, aut etiam accidentis: sicut enim non potest substantiae convenire, ut sit omnium entium forma contentiva inadaequata cuilibet, nisi ei quae est infinita; ita hoc non potest convenire speciei intellectuali, quum omnis species intellectualis sit aliqua quidditas creata; et non possit esse quidditas omnium entium repraesentativa, nisi extra intellectum sit aliqua quidditas creata, quae omnia entia contineat, et ad nullum genus, ad nullamque speciem secundum suam rationem sit determinata. Iam enim diximus, speciem et rem repraesentatam per ipsam, oportere eiusdem rationis esse. Et sic constat, fundamentum rationis adductae optimum esse.

Tertia conclusio est: **Similitudines intelligibiles in sub-**

stantia superiori existens, sunt minus multiplicatae et magis universales.

Probatur Primo, *ratione*; quia quanto aliqua substantia separata est superior, tanto eius natura est Deo similior, et idcirco minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale perfectum et bonum, ac propter hoc, universaliorem boni, et entis participationem habens.

Probatur secundo auctoritate Dionysii. 2 Cap. *Coelestis Hierarchiae*: et auctoritate Libri *de Causis (prop. 10)*. (1)

Ex hoc *concluditur* **primo**, differentia in natura intelligibili: quia videlicet, summum universalitatis huiusmodi, est in Deo, qui per suam essentiam omnia cognoscit: infimum est in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile, indiget specie intelligibili propria et ei coaequata; supple: medium autem est in substantiis separatis, quae per species magis universales intelligunt.

Circa *conclusionem* ipsam *advertendum* est, quod *dupliciter* potest intelligi, angelum sive intelligentiam superiorem per pauciores species intelligere. *Uno modo*, secundum superioritatem in gradu specifico, ita videlicet, quod omnis angelus alio secundum differentiam specificam superior, per pauciores et universaliores species intelligat quam inferior. *Alio modo,* secundum superioritatem ordinis ad ordinem: ita scilicet, quod angeli ad superiorem et nobiliorem angelorum ordinem pertinentes, per pauciores et universaliores species inteligant, quam angeli ordinis inferioris, omnes tamen eiusdem ordinis per aequales numero species intelligant: licet in eodem ordine angeli specifice nobiliores, limpidius, clariusque cognoscant. Licet autem ad utrumque sensum conclusio possit intelligi, probabilius tamen videtur, quod in secundo sensu sit accipienda. Non enim probabile videtur, ut angeli qui in eodem ordine sunt propinquissimi secundum speciem, hanc habeant diversitatem, ut superior per pauciores species intelligat. Videmus enim, quod multa animalia irrationalia secundum speciem distincta, non sic distinguuntur, quod unum habeat plures vires sensitivas alio, sed quia easdem numero potentias habentia, unum perfectiores alio habet. Probabilius ergo est, ut omnes angeli eiusdem ordinis per aequales numero species intelligant, sed angeli superioris ordinis, intelligant per pauciores, quam angeli inferioris ordinis; videturque hoc ad mentem Dionysii esse, qui angelos in hierarchias, ipsasque in ordines distinxit, et secundum hanc distinctionem de eorum dignitatibus determinat.

---

(1) Dionysius dicit, quod: « Angeli superiores habent scientiam magis universalem »; et in libro de Causis dicitur, quod intelligentiae superiores habent formas magis universales.

Sed quia posset aliquis credere, quod apud substantias separatas esset imperfectior cognitio, quam in intellectu nostro, cum per species universaliores intelligat, (apud nos enim per similitudinem generis, imperfectiorem cognitionem habemus de specie, quam per similitudinem speciei).

Hanc tacitam obiectionem **secundo** loco, excludit S. Thomas inquiens, non esse eandem rationem de intellectu nostro, et de substantiis separatis; quia quum intellectus noster infimum gradum teneat in naturis intellectualibus, unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso; unde per similitudinem animalis non cognoscit rationale, et per consequens nec hominem, nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis, quae est in substantia separata, est universalioris virtutis ad plura repraesentanda sufficiens; et ideo non facit imperfectiorem, sed perfectiorem cognitionem: per unam enim similitudinem cognoscit animal et differentias animalis: aut etiam universaliori modo et contractiori, secundum ordinem substantiarum ipsarum.

Declaratur, et ex similitudine formae agentis in causa universali, quae quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit: et ex istis duobus extremis scilicet, Deo, qui uno omnia cognoscit; et hominis, qui diversis similitudinibus ad diversa cognoscenda indiget, immo et in hominibus ipsis hoc apparet: quanto enim homo fuerit altioris intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest.

Ex his vult habere S. Thomas, quod cognitio quae habetur per species universaliores, non est imperfectior ea, quae habetur per particulariores species, quando ipsa universalior species repraesentat non solum universalem naturam, sed etiam omnes eius differentias; immo est perfectior, utpote efficacior, et ad plura distincte se extendens.

Attendendum autem, quum inquit, per similitudinem animalis cognosci a substantia separata, et animal, et differentias eius, aut etiam universaliori modo et contractiori; quod sensus est: differentias animalis cognosci posse, et ab aliqua substantia per speciem adaequatam animalis, et ab aliqua superiori substantia, per speciem universaliorem, et minus contractam, specie animalis adaequata, per speciem videlicet, non tantum animalia, sed etiam aliqua alia repraesentantem: ab inferiori vero substantia per speciem minus universalem, et magis contractam, cognoscendo scilicet, aliquas species animalis per unam speciem, aliquas vero per aliam: haec autem diversitas provenit ex eo, quod una substantia separata est superior, alia vero inferior.

Pro declaratione rationis ad conclusionem adducta, *advertendum* est, quod licet differentia sit inter substantiam et speciem intelligibilem in ipsa receptam quantum ad repraesentationem; oportet tamen inter illas proportionem quandam esse, quum species huiu-

smodi, essentiae substantiae separatae naturaliter conveniant. Differunt namque quantum ad repraesentationem; quia quum una species substantiae sit quidditas ab omni alia specie substantiali secundum propriam rationem distincta, habeatque suam differentiam substantialem a differentia alterius substantiae distinctam; una non potest aliam distincte et quidditative repraesentare, licet una sit similis alteri secundum communem aliquam rationem genericam: species autem quae est in intellectu, est ipsa quidditas quae est extra intellectum, cuius dicitur species, licet alium modum essendi habeat. Species enim lapidis in intellectu, est ipsa quidditas lapidis in esse intelligibili, ideo species quidditatem extrinsecam ex sua natura habet distincte et proprie repraesentare, et intellectum in ipsius cognitionem ducere; propter quod dicitur obiectum intelligibile, esse per suam speciem et similitudinem intelligibilem, unitum intellectui.

Verum, non obstante ista differentia inter substantiam separatam et eius speciem in raepresentando, oportet tamen inter ea, proportionem quandam esse similem illi, quae inter subiectum et propria accidentia invenitur: videmus enim, quod quanto subiectum est perfectius, tanto perfectiora ab ipso profluunt accidentia, et eius activa virtus est perfectior, atque universalior. Similiter, quanto aliqua substantia est immaterialior, et minus limitata, tanto naturalia eius accidentia magis immaterialia sunt, et minus limitata suo modo, minusque contracta. Nam accidentia, quae consequuntur hominem ratione sensitivi, minus contracta materiali contractione sunt, et perfectiora accidentibus ipsum consequentibus ratione corporis: ut movere se per apprehensionem, et sentire, nobilius est quam grave esse, et deorsum moveri per gravitatem. Similiter intelligere, et esse susceptivum disciplinae, quod convenit sibi inquantum est rationalis, nobilius est quam sentire.

Quum itaque species intelligibiles quae sunt in substantia separata, sint quasi quaedam ipsius naturales proprietates, quum sint accidentia ad quae est naturaliter in potentia, optime sequitur, ut deducit S. Thomas, quod quanto aliqua substantia separata est divinae naturae similior, et minus contracta, universaliorem boni et entis participationem habens, habeat etiam species nobiliores, et minus in sua repraesentatione contractas: immo magis universales et plura repraesentantes, sicut et ipsa substantia esse minus contractum, et magis a materia remotum habet, magisque ei quod maxime unum est, et quod uno universa comprehendit, appropinquat.

Hinc *excluditur obiectio* Scoti in 2. *Sent. dist. 3. q. 10*, qui hanc rationem et hic, et in *1. p. q. 55. ar. 3.* atque etiam alibi adductam, nititur confutare. Inquit enim, non oportere ut intellectus similior Deo, assimiletur magis sibi in hoc, quod est per pauciores species intelligere, sed in hoc quod est clarius et limpidius cogno-

scere. — Sed patet ex dictis, quod necesse est etiam in hoc, quod est per universaliores species intelligere, assimilationem fieri propter proportionem quam inter substantiam, et eius naturales proprietates esse oportet. Ut enim habetur *de Verit.* quaestione allegata *ar. 10*; *quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est efficacior ad operandum*; et ideo quanto est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari, quae tamen ad plura se extendunt: hoc enim et in cognitivis, et in operativis virtutibus apparet. Videmus enim, quod ille qui est elevatioris ingenii, ex paucis principiis ad varias conclusiones procedit, ad quas qui est haebetioris ingenii, non potest provenire, nisi per particularia et coaptata principia: similiter architectus per unam formam artis dirigitur in omnibus in quibus inferiores artifices per diversa principia diriguntur.

Circa illud, quod de speciebus intellectus nostri dicitur hoc loco, *advertendum* est, non sic intelligendum esse intellectum nostrum ad cognitionem cuiuscunque quidditatis exigere propriam et adaequatam speciem, quasi per speciem unius quidditatis non possit modo quopiam aliam quidditatem intelligere; quum dicatur hic, quod per speciem animalis cognoscitur, et rationale, et homo secundum quid. Et *1, p. q. 12. ar. 10. ad 1.* dicatur, quod in specie hominis cognoscitur animal et rationale, et universaliter verum sit quod per speciem totius cognoscuntur partes: sed intelligendum est de cognitione distincta et propria, qua cognoscitur haec quidditas ut ab omni alia quidditate essentialiter et secundum proprias differentias distinguitur. De hac enim cognitione hoc loco habetur sermo, quia modus quo substantia separata res distincte cognoscit, investigatur; et de hac ponitur differentia inter substantiam separatam et intellectum humanum, quod videlicet, species intellectus humani quibus res et quidditates distincte et proprie cognoscuntur, secundum diversitatem rerum cognitarum sunt diversae: una autem species substantiae separatae sufficiens est ad plures quidditates repraesentandas, et secundum ordinem ipsarum substantiarum in nobilitate et simplicitate sunt magis universales, aut magis in resentando contractae.

Sed resultat tunc **difficultas:** Dictum est enim, quod species intelligibilis est eiusdem rationis cum quidditate per ipsam repraesentata, et est eadem cum illa, licet in modo essendi differant. Sed una quidditas non potest esse plures quidditates: non enim quidditas lapidis est quidditas plantae: Ergo una species intelligibilis, non potest esse plurium quidditatum species.

Ad huius evidentiam *considerandum* est, quod aliter loquendum est de specie ab obiecto causata, et aliter de ea, quae intellectui substantiae separatae connaturalis est, a Deo sibi communicata. Nam species ab obiecto causata, nata est solum illam quidditatem representare distincte, a qua causata est per modum obiecti, quia ex ipso obiecto a quo causatur, determinationem et limitationem

habet, sed species quae non est ab obiecto causata, sed a Deo, non inconvenit quod plures quidditates in uno communi, quod sit primum et adaequatum speciei obiectum, contentas repraesentet: quia sicut divina essentia est propria ratio et propria species omnium intelligibilium, inadaequata tamen, ita potest speciem intelligibilem in aliquo intellectu creare, quae una existens sit propria species plurium quidditatum nulli illarum adaequata, sed excellens unamquamque habens aliquod commune illis pro obiecto adaequato. Nec hoc est inconveniens, sicut enim non inconvenit aliquam naturam digniorem secundum esse naturae, continere inferiorem eminenter, inquantum habet quicquid perfectionis est in inferiori, et aliquid amplius, unite tamen et secundum esse unum reale, sicut anima intellectiva continet sensitivam et vegetativam, ita non inconvenit, unam speciem intelligibilem superioris substantiae, separatae continere eminenter species inferioris substantiae, et aliquid amplius in esse intelligibili et repraesentativo, ut scilicet, quicquid perfectionis est in inferiori specie, in superiori contineatur, et superior repraesentet quicquid repraesentat species inferior, et aliquid aliud.

Ad dubium ergo dicitur, quod non inconvenit, unam quidditatem esse plures quidditates in esse intelligibili inadaequate, sive eminenter. Eadem enim species, quae est intelligibiliter quidditas lapidis, potest esse quidditas plantae eminenter, quamvis una illarum non possit esse alia in esse naturali; sicut essentia divina est omnium ratio eminenter et inadaequate, licet ipsae res non sint eiusdem rationis extra intellectum, et sicut natura generis continet diversas species potentialiter, quae tamen non sunt unius rationis specificae, licet ista sit alia continentia, quam continentia speciei.

Ex istis patet: quomodo intelligendum sit, quod dicitur *1. p. q. 55, ar. 3. ad 3.* quod inquam, species universalis, quae est in mente intellectus angelici propter eius excellentiam potest esse propria ratio plurium. Non enim intelligendum est de eius excellentia in essendo, licet species angeli superioris habeat nobilius esse, quam species angeli inferioris. Nam S. Thomas *de Verit. q. 8. art. 10, ad ultimum*, ponens differentiam inter species intellectus angelici et species intellectus nostri, dicit quod illae sunt excellentiores rebus ipsis: ideo una potest esse propria ratio plurium: species autem intellectus nostri non sunt excellentiores rebus ipsis, quantum ad repraesentationem, licet sint excellentiores, quantum ad modum essendi: ideo una non potest esse propria ratio plurium. Ex quibus apparet, quod excellentia in essendo non est speciei intelligibili causa, quare una esse possit plurium propria ratio.

Sed *dupliciter* potest dictum S. Thomae intelligi:

Primo, quod excellentia unius speciei intelligibilis super aliam in esse quidditative est huius ratio. Quum enim, ut dictum est, species intelligibilis sit ipsa quidditas intellecta, si una species sit plures quidditates unite, et simpliciter in esse intelligibili, illa potest

esse ratio plurium; si autem non sit plures quidditates hoc modo, non poterit esse plurium propria ratio: quia ergo species angelici intellectus tales sunt in ordine ad species intellectus nostri, quod una illarum est unite plures quidditates, utpote ab essentia divina, quae omnes quidditates unite continet, immediate provenientes, et illi propinquiores, istae autem sunt tales, quod una ipsarum est tantum una quidditas, utpote ab una quidditate exteriori causata; ideo una illarum potest accipi ut propria ratio plurium, non autem una istarum.

Secundo, potest intelligi, quod huius ratio est existentia speciei angelicae in repraesentando. Quia enim una species angelici intellectus non tantum unam quidditatem perfecte et distincte repraesentat, sed plures; ideo non solum est propria ratio unius, sed accipi potest ut plurium propria; sicut quia essentia divina est perfecta omnium rerum similitudo, ideo potest accipi ut propria idea plurium. Hoc haberi potest ex loco allegato in Quaest. *de Verit.*

Non obstat huic, quod Sanctus Thomas ibidem, loquitur de specie angelica proportionaliter ad essentiam divinam. Constat autem, quod illa propter existentiam in essendo est propria ratio plurium.

Dicitur enim *primo,* quod non propter existentiam in essendo, sed propter infinitatem suae naturae et propter existentiam in repraesentando est plurium propria ratio.

Dicitur *secundo,* quod ista proportio accipitur secundum existentiam in representando, non autem in essendo.

Non obstat etiam, quia nulla assignaretur ratio propositi nisi verbaliter: Probaretur enim, idem per idem, scilicet, quod ideo species angelica una existens est multorum distincte repraesentativa, quia excellenter repraesentat, idest, non tantum unum, sed plura.

Dicitur enim, quod optime secundum istam expositionem assignatur ratio propositi. Non enim intendit ibi assignare rationem S. Thomas, quare una species angeli multa repraesentet, sed quare una existens, potest esse propria ratio plurium, ita scilicet, quod accipiatur ut ratio uniuscuiusque illorum, ducens in propriam et distinctam cognitionem eius: huius enim convenienter assignatur ratio, quia est similitudo plurium quantum ad ea quae unicuique illorum sunt propria, sicut convenienter assignatur ratio, quare species lapidis ducit in distinctam cognitionem naturae lapidis, quia est eius perfecta similitudo; et sufficienter assignatur ratio, quare essentia divina potest accipi ut propria idea omnium creaturarum, quia est omnium creaturarum perfecta similitudo. Quia enim est secundum se omnium similitudo, si consideretur cum habitudine ad naturam hominis tantum, tanquam ad repraesentatum per ipsam, inquantum huiusmodi est idea hominis, et non alterius quidditatis, et sic di-

citur eius propria idea, quamvis absolute et in se considerata, sit omnium similitudo.

Sed oritur ex dictis **alia difficultas**: Sicut enim una species intelligibilis superior continet perfectionem speciei intelligibilis inferioris, et propter hoc repraesentat quicquid alia repraesentat, et aliquid amplius, ita substantia separata superior continet perfectionaliter inferiorem, cum sint specifice et gradualiter distinctae, secundum maiorem et minorem propinquitatem ad Deum: ergo, sicut per superiorem speciem repraesentatur id quod etiam species inferior repraesentat, ita per substantiam superiorem repraesentabitur intellectui, et ipsa, et inferior: et ita superior substantia poterit per seipsam absque specie intelligibili cognoscere inferiorem: cuius oppositum superius est ostensum.

Respondetur, ut ex verbis S. Thomae *1, p. q. 55, art. 1, ad 3,* haberi potest, et *2, Sent. dist. 3, q. 3, art. 1, ad 3,* quod licet superior substantia, sola substantia considerata, contineat inferiorem perfectionaliter aliquo modo, non tamen contineat eam perfecte et secundum propriam rationem, sed secundum rationem communem ab ipsa superiori substantia perfectiori modo participatam, cum secundum propriam rationem sit ab ipsa specifice distincta, sicut albedo aliquo modo continet alios colores, inquantum est ipsis perfectior, non tamen illos perfecte, et secundum propriam rationem continet: et ideo substantia superior non potest esse ratio cognoscendi inferiorem, nisi secundum aliquam communem rationem, species autem una intelligibilis potest perfecte, et secundum propriam rationem aliam speciem, inquantum species est et similitudo, in esse intelligibili continere, ita quod non distinguatur ab ipsa secundum propriam rationem, quasi eam omnino a sua ratione excludens, sicut homo a sua ratione equm excludit, sed sicut continens perfecte quicquid est in ipsa, et aliquid ulterius: quemadmodum virtus activa superior et universalis continet virtutem inferiorem particularem, et aliquid amplius: et sicut divina essentia una existens, continet omnia perfecte, et secundum proprias rationes: et ideo superior species repraesentat quicquid repraesentat inferior, et aliquid amplius: puta, si inferior species ponatur tantum hominis naturam repraesentare, superior species naturam hominis repraesentabit, et ultra hoc naturam equi, et naturas aliorum animalium. Et propterea, species intelligibilis quae est superior, potest ducere in notitiam propriam et distinctam eius quod per inferiorem speciem repraesentatur.

Huius exemplum in virtute Solis possumus considerare: virtus enim Solis inquantum accidens Solis est, limitatur ad ipsam Solis speciem, et ad certum genus accidentis, et non est virtus ignis. Aliud enim accidens est virtus quae est in Sole, et aliud accidens est virtus quae est in igne: illa tamen virtus inquantum est virtus activa, non est determinata ad certa obiecta, distincta ab obiectis

in quae potest virtus ignis, ita quod in obiecta virtutis ignis non possit, sed in alia tantum obiecta, immo in omnia potest in quae ignis virtus potest, et in alia, in quae illa non potest: unde verum est dicere, virtutem Solis esse virtutem ignis, inquantum virtus est, et etiam aliquid amplius quam virtus ignis. Sic et de specie intelligibili superiori dicendum est; inquantum enim accidens intellectus est, distinguitur ab inferiori specie: sed inquantum est species, et similitudo intellectualis, est ipsa species inferior eminenter.

Attendendum ultimo, circa illud quod dicitur: *hominem quanto fuerit altioris intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere posse;* quod illud non est sic accipiendum, quasi homo altioris ingenii per pauciores et universaliores species intelligat: hoc enim repugnat ei, quod superius dictum est: in intellectu humano oportere uuicuique cognoscibili proprio, propriam et adaequatam similitudinem respondere, sed ad principia complexa est referendum: quanto enim aliquis perspicacioris est ingenii, tanto ex uno principio plures conclusiones potest deducere. Ex hoc enim voluit S. Thomas ostendere, quod sicut unus homo, ex hoc quod est nobilioris ingenii, potest per unum principium discurrendo multas propositiones cognoscere: ita proportionabiliter una substantia separata, ex eo quod est nobilior, et per consequens maioris virtutis intelligendi. potest per unam speciem plura intelligere, quam inferior substantia, quae quia debilioris est virtutis intellectivae, pluribus speciebus indiget.

Quarta conclusio est: **Intellectus substantiae separatae totaliter perficitur per formas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem.** — Additur, quantum ad cognitionem naturalem: quia ut dicitur *Prima parte quaest. 58, art. 8,* quantum ad ea quae substantiis separatis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia. — **Probatur:**

Primo, quia non potest esse denudatus ab omnibus huiusmodi similitudinibus: ista enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat; nec etiam aliquas habet in actu, aliquas in potentia, sicut materia prima se habet respectu suarum formarum, et sicut se habet intellectus noster, quum sumus scientes; alias exiret de potentia in actum, quod substantiis separatis non convenit, quae non moventur neque per se, neque per accidens.

Confirmatur primo per comparationem ad corpora coelestia, quibus proportionabiliter assimilantur: nam et materia corporis coelestis ita perficitur per suam formam, quod ad aliquas formas in potentia non remanet. — *Confirmatur secundo* auctoritate Libri *de Causis,* ubi dicitur, quod intelligentia est plena formis.

« *Qua ratione substantiae separatae exire non possint de potentia ad actum intelligibilem; et quaenam exstet comparatio inter corpora coelestia et substantias separatas.* »

Sed circa has probationes, **dubitatur:**

Primo, circa *rationem*: Licet enim substantiae separatae ad mentem Aristotelis (VIII *Physic. text. comm. 52*) sint immobiles per se, et per accidens, mutatione corporali, non tamen ex hoc haberi potest, quod non possint exire de potentia ad actum intelligibilem, et sic spiritualiter alterari.

Secundo circa *confirmationem* ex similitudine ad corpora coelestia dubitatur:

Primo ex Scoto in *2. Senten. distinct. 3. quaest. ult.* et *distinct. 9. ad argumenta 2. quaestionis.* Non enim, ut ait, est eadem ratio de substantiis separatis, et de corporibus coelestibus, quia si qualitates et formae naturales (de quibus oportet similitudinem accipere, ut ait Durandus, *2, sent. dist. 5. q. 6.* aliter similitudo non acciperetur ad propositum) non essent concreatae corpori coelesti, quum nihil sit datum ei, unde possit illas qualitates acquirere, semper esset non perfectum, eo quod nulla causa naturalis posset illas in eo producere: non sic autem est in proposito: substantia enim separata habet, unde cum aliis causis naturalibus cooperantibus, possit rerum omnium cognitionem acquirere.

Secundo, ex Durando (*ubi supra*) dubitatur, quia videtur falsum, quod dicitur de corporibus coelestibus, ipsa ad perfectiones accidentales comparando. Nam luna et stellae accipiunt lumen a Sole; et sic eorum materia remanet in potentia ad formam quam non habet a principio.

Ad primum horum respondetur, quod cum posteriora a prioribus dependentiam habeant, et in ipsis aliquo modo fundentur, oportet omnem motum qui est existentis in potentia, fundari supra motum illum, qui primus est inter motus huiusmodi, ut nihil subsit illi motui nisi per hoc, quod substat motui, qui est primus in illo genere. Talis autem motus est motus corporum, ideo omnem alium motum existentis in potentia, oportet dependere a motu corporeo, ut nihil moveatur tali motu de potentia ad actum, nisi et motu corporeo moveatur aut per se, aut per accidens: videmus enim in intellectu nostro, qui a potentia ad actum speciei intelligibilis movetur, quod movetur per accidens ad motum corporis, eo quod est virtus in corpore aliquo modo, scilicet ratione animae, in qua radicatur. Quum ergo constet, substantiam separatam non moveri, neque per se, neque per accidens, motu corporeo, quum neque sit corpus, neque virtus in corpore; patet, quod est extra genus illius motus, qui est actus existentis in potentia, licet movea-

tur motu, qui est actus existentis in actu: et ideo ratio Sancti Thomae optima est, et habet ex sententia Aristotelis fundamentum.

Ad secundum, quod est Scoti, dicitur, quod illa comparatio conveniens est. Nam sicut corpora prima a principio habuerunt omnem suam perfectionem naturalem in esse naturali, tam scilicet substantialem quam accidentalem; ita conveniens est, ut primae substantiae intellectuales habuerint a principio omnem suam perfectionem naturalem in esse intelligibili, nec dissimilitudo inter illa convenienter assignatur: in naturis enim rerum consideratur quid ipsis naturaliter et ex naturae conditione conveniat, non quid ratione extrinseci tantum sibi possit, aut non possit convenire; et ideo, quod Deus a principio corporibus coelestibus omnes suas naturales perfectiones contulerit, non est referendum in defectum causarum naturalium, quae illas producere non possent, sed in ipsam naturam referendum est, quae quum sit incorruptibilis, exigit ut habeat potentiam totaliter per actum completam, in quo a corporibus corruptibilibus differt: nisi enim eorum naturae ab intrinseco convenisset, non dedisset eas sibi Deus a principio in quo rerum naturas condidit: et similiter dicendum est de primis substantiis intellectualibus, quantum ad earum esse intelligibile.

Est praeterea ostensum superius, non posse substantiam separatam accipere a sensibilibus cognitionem, idcirco illa similitudo a Scoto posita, videtur fuga magis, quam aliquid rationis habere.

Ad secundum dici dupliciter potest:

Primo, quod loquitur S. Thomas de illis perfectionibus corporis coelestis, quae sibi per modum actus primi permanentis conveniunt; modo dicitur, quod lumen quod a Sole quaedam eorum recipiunt, recipitur per modum passionis transeuntis in eis; unde Luna variatur lumine secundum diversum aspectum ad Solem.

Secundo, dici potest, quod loquitur S. Thomas de perfectionibus, quae natae sunt sibi naturaliter convenire, et ab intrinseco, non autem de illis quas solum ex superioris activitate possunt participare, ut patet *1. p. q. 58. art. 1*: lumen autem quod recipiunt corpora coelestia a Sole, non est talis perfectio. Unde ibidem inquit Sanctus Thomas, quod ad ea, quae substantiis separatis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia, quia sic etiam corpora coelestia sunt in potentia, quandoque ut illuminentur a Sole. — Ista responsio videtur melior, utpote ex verbis S. Thomae sumpta.

Ultimo loco removet S. Thomas **dubium** quoddam circa praedeterminata. Posset enim aliquis dicere: Quod licet res alias intelligat substantia separata per species, una tamen ab alia per essentiam ipsius substantiae intellectae intelligitur.

1° Quia per seipsas sunt actu intelligibiles; et,

2° Quia dicitur XII *Metaph. text. 51*, quod in substantiis separatis non differt intellectus, intelligere, et quod intelligitur.

Respondet S. Thomas, quod hoc ponere, multas habet difficultates. — Quia difficile est videre, quomodo conditiones formae intelligibilis sibi convenire possint, scilicet quomodo una substantia sit unum alteri, dum ipsam intelligit, et quomodo una sit forma alterius, cum habeat unaquaeque esse separatum ab alia. — Item, quomodo substantia inferior possit esse perfectio superioris, et quomodo superior posset inferiorem intelligere. — Item, quomodo una substantia sit infra intellectum alterius, cum non illabatur menti, sed hoc soli Deo conveniat. — Ex istis itaque videtur impossibile esse, quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem eius in ipsa.

Subiungit autem S. Thomas, quod hoc est verum secundum sententiam Aristotelis, scilicet, quod ille modus est impossibilis, quia secundum ipsum, intelligere contingit per hoc, quod intellectum in actu sit unum cum intellectu in actu.

Ad primum autem in oppositum respondet, quod ratio non sequitur, quia licet substantia separata semper sit intelligibilis actu, non tamen intelligere nisi ab intellectu, cui est unum.

Ad secundum dicit, quod non obstat propositio Aristotelis adducta, quia habet veritatem quando substantia separata seipsam per essentiam suam intelligit: tunc enim idem est intellectus, et intellectum, et intelligere.

Adverte, quod ista propositio: *Quum substantia separata seipsam intelligit, idem est intellectus, et intellectum, et intelligere*; apud Averroem est vera de omni substantia abstracta a materia, ut patet XII *Metaph. com. 51.* et etiam *com. 39.* Sed S. Thomas (*Lect. 8. sup. text. 39.*) eam ibidem interpretatur de substantia prima tantum; hic autem eam tanquam universaliter concessam ab Aristotele accipit propter opinionem Commentatoris, et quia nihil ad suum propositum referebat, utrum illud existimaverit Aristoteles de omni substantia separata, an tantum de prima. Secundum autem opinionem Platonis, cui favere videtur dictum Dionysii 4. Cap. *de Divinis nominibus* (1), non erit inconveniens, unam substantiam separatam aliam per eius essentiam intelligere, secundum quod eam spiritualiter contingit. Posuit enim Plato, intelligere fieri per contactum intellectus ad rem intelligibilem. (*de Rep. c. 6*)

Circa istas rationes, quibus probat S. Thomas unam substantiam separatam non cognoscere aliam per essentiam eius quae cognoscitur, *advertendum*, quod non ponuntur hic tanquam insolu-

(1) Dionysius enim ibi dicit, quod superiores substantiae intelligibiles sunt quasi cibus inferiorum.

biles, sed tanquam facientes difficultatem in via Aristotelis; unde non dixit simpliciter, quod illud sit impossibile, sed quod habet difficultates non paucas, et concludit, quod videtur impossibile, non autem sit impossibile. Similiter in Quaest. *de Ver. q. 8. ar.* 7. cum posuisset easdem rationes, postquam respondit ad alia argumenta ad ista non respondet; sed ait: « Rationes autem illas, quae probant, quod angelus non cognoscat angelum alium, nisi per essentiam angeli vel videntis, concedimus, quamvis possit ad eas responderi aliquo modo ». In quibus verbis dat intelligere rationes has, quamvis aliquid probabilitatis habeant, solubiles tamen esse.

Nam ad eas responderi posset, uti responderetur, si de divina essentia fierent, ad probandum, videlicet, quod non posset a beatis per seipsam videri. Diceretur enim, quod una substantia potest esse unum alteri per modum formae intelligibilis in esse intelligibili, licet non in esse naturae, et quod non inconvenit inferiorem esse perfectionem superioris, in tali esse intelligibili determinato, nec inconvenit, quod menti illabatur per modum formae intelligibilis: quamvis inconveniens sit, quod illabatur per modum causae agentis, quomodo divina essentia menti illabitur.

Sed licet ad istas rationes ita responderi possit, apud tamen Aristotelem videntur aliquid apparentiae habere, ex eo quod ipse XII *Metaph. text. 51,* probat, quod Deus non intelligit aliquid extra se, quasi scilicet, habens in seipso aliquid aliud quo intelligat, quia illud perficeret intellectum eius, et esset illo nobilius. Et sic non esset apud ipsum universaliter verum, quod substantia separata intelligeret aliam per ipsam substantiam intellectam, sibi in esse intelligibili unitam. De his vide S. Thomam in *de Veritate,* ubi supra.

Circa rationem Platonis adverte, ex S. Thoma, ubi supra, quod nulla est: quia cognoscens et cognitum non se habent ut agens et patiens, sed sicut duo, ex quibus fit unum cognitionis principium, et ideo ad cognitionem non sufficit contactus inter cognoscens et cognoscibile, nisi cognoscibile cognoscenti aliquo modo uniatur ut forma.

« *Qua de causa intellectus noster si naturam sensibilem determinatam haberet, prohiberetur ab aliarum naturarum receptione, cum tamen hoc non contingat in intellectu substantiae separatae.* »

Sed circa hanc conclusionem, et quasdam alias, dubium occurrit. Sicut enim se habet intellectus humanus ad res materiales, ita intellectus unius substantiae separatae ad alias substantias separatas: sed intellectus humanus si haberet aliquam naturam de numero sensibilium naturarum, non posset alias naturas sensibiles intelligere; ergo si intellectus substantiae separatae habet aliquam

naturam de numero substantiarum separatarum, non potest alias naturas separatas intelligere: sed unaquaeque ipsarum habet unam talem naturam determinatam: ergo una non potest aliam intelligere, cuius oppositum est dictum.

Responderi potest, quod illa similitudo tenet quantum ad hoc, quod sicut quidditas rei materialis est proportionatum obiectum intellectus humani, ita quidditas substantiae immaterialis est proportionatum et connaturale obiectum substantiae separatae; non autem tenet quantum ad omnia. Unde *1, p. q. 56, art. 2, ad 1,* negat S. Thomas consequentiam; quia licet una natura materialis existens connaturalis intellectui, impediret aliarum cognitionem: una tamen natura spiritualis aliarum naturarum spiritualium cognitionem non impedit, propter earum affinitatem inter se, cum non distinguantur nisi ordine quodam, et secundum gradus diversos eiusdem perfectionis.

Sed haec responsio, licet sit vera, magnam tamen patitur difficultatem. Videtur enim velle, quod in naturis propinquis et affinibus, una aliarum cognitionem non impedit. Hoc autem ad mentem Philosophi non videtur esse:

Primo, quia propositio dicens, quod recipiens debet esse denudatum a natura recepti, ut inquit Averroes III *de Anima com. 4,* intelligitur a natura generis proximi rerum receptarum, et sic ex eo quod natura intranea alicuius habet cum extranea affinitatem et propinquitatem, non tollitur quin una cognitionem alterius impediat.

Secundo, quia ad rationem Aristotelis posset similiter dici, quod licet intellectus humanus haberet aliquam naturam sensibilium, puta naturam aëris, non tamen a cognitione aliorum prohiberetur, quia possent illae naturae esse propinquae, et distingui ordine quodam secundum perfectius et imperfectius.

Tertio, propinquitas ista et affinitas non removet causam, quare intus existens prohibeat extraneum; ergo etc. Probatur *antecedens:* Nam causa huius est, quia determinatum ex se ad certam naturam in actu, non potest ad alias naturas determinari. Habet enim Averroes I *Physic. comm. 63,* quod si materia prima haberet ex natura sua aliquam formam, non reciperet omnes formas: et similiter, si haberet aliquam privationem, non reciperet omnes privationes; sed causa haec remanet in naturis, etiam affinibus et propinquis, quoniam commune est omnibus naturis specificis actualibus, quod ultima differentia unius, non potest per ultimam alterius diffinitam determinari. Ergo etc.

Ad evidentiam horum, *duo* sunt declaranda. *Primum* est, quae sit causa in intellectu nostro, quod natura sensibilis sibi connaturalis existens, extraneam, sive alienam naturam sensibilem prohiberet et excluderet. *Secundum,* quomodo illa S. Thomae responsio de illa naturarum propinquitate sit intelligenda.

Quantum ad primum quia *dupliciter* potest intelligi, talem naturam inexistentem alias naturas ab intellectu prohibere, et excludere, scilicet quantum ad receptionem ipsarum in intellectu per speciem intelligibilem, ut videtur Commentator III *de anima*, *comm. 4.* interpretari; et quantum ad actualem ipsarum cognitionem, ut S. Thomas (*lect. 7. sup. 4. text.*) ultra Commentatoris expositionem interpretatur; — *Primo* videndum est de causa propositi quantum ad *primum sensum*; *secundo* quantum ad *secundum.*

Quantum ad *primum sensum* quem sequitur Commentator, sciendum, quod ipse huius causam assignat, propositionem etiam non cognoscentibus communem; scilicet quod recipiens debet esse denudatum a n[illegible]a recepti. Hanc autem propositionem ipsemet exponit, inquiens, quod intelligitur, quod substantia recipiens non sit substantia recepti secundum speciem: ratio autem huius est, quia aliter tunc res reciperet se, et movens esset motum.

Nomine autem speciei intelligere videtur non solam speciem specialissimam, quasi sufficiat universaliter, ut recipiens non sit eiusdem speciei specialissimae cum recepto, quum ipse suam expositionem declarando det exemplum de visu et auditu respectu coloris et soni. Constat enim, quod visus non solum est denundatus a nigredine quam recipit, sed etiam a toto genere coloris: et quod si albedinem sibi connaturalem haberet, non posset nigredinem recipere, quamtumcumque esset specifice a nigro distinctus.

Sed videtur nomine speciei intelligere, naturam, cuius recipiens est primo et per se receptivum, et ad quod, in potentia se habet, et a quo inquantum huiusmodi specificatur, sive sit natura generica, sive sit natura specifica. Sic enim quia visus est primo et per se receptivus coloris, et auditus soni, ideo et visus omnino a sui natura colorem excludit, et auditus sonum. Hunc sensum insinuat ista ratio, quod aliter idem reciperet se: insinuat etiam ipsum, id quod inferius in eodem commento inquit Averroes, quod videlicet intelligitur, oportere recipiens esse denudatum a natura speciei recepti, non autem a natura generis maxime remoti, etc. Intendit enim, quod etsi recipiens debeat esse denudatum a natura quam primo et per se respicit, et a qua inquantum huiusmodi specificatur, non oportet tamen ut sit denudatum a genere illius naturae: quamvis enim visus debeat esse a colore denudatus, ita quod nullum habeat colorem, non tamen debet esse denudatus a qualitate, quod est genus coloris, ita scilicet, quod nullam habeat qualitatem.

Ostendunt etiam eundem sensum verba ipsius Commentatoris *comm. 5.* cum exponens ipsam propositionem ait, eam debere sic intelligi, quod non est necesse, ut recipiens non sit aliquid in actu omnino, sed ut non sit in actu aliquid, ex eo quod recipit. Istam autem propositionem sic intellectam dicit S. Thomas in de *Verit. q. 22. ar. 1. ad 8.* non esse universaliter veram in potentiis co-

gnoscitivis, sed quod fallit in habentibus obiectum universale, continens scilicet omnia. Nam obiectum intellectus est quidditas, et tamen intellectus ipse non est ab omni quidditate denudatus, sed quidditas quaedam est. Dicit etiam ipsam non habere veritatem in sensu tactus, eo quod eius obiecta sint de necessitate animalis.

Quia igitur recipiens debet esse denudatum a natura quam primo et per se respicit, et ad quam est in potentia, intellectus autem noster est in potentia ad quidditatem materialem, et est ipsius primo et per se receptiva, eo quod omnem quidditatem materialem cognoscere possit, ideo debet ab omni quidditate sensibili denudatus esse: et propterea si esset sibi una natura sensibilis connaturalis, illa prohiberet ne aliae naturae sensibiles ab ipso reciperentur. Nam si quod est receptivum alicuius naturae, debet esse a tali natura denudatum, optime sequitur, si non est a tali natura denudatum, quod illius naturae non est receptivum: sicut quia quod est coloratum, non est in potentia ad colorem, sed actu colorem habet: ideo nullius alterius coloris est susceptivum, si unum tanquam sibi connaturalem habet.

Attendendum autem, quod iste sensus propositionis declaratae non est ad propositum dubii moti, quia cum intellectus substantiae separatae non sit in potentia ad suum obiectum tanquam potens eius speciem recipere, sed sibi omnium ab ipso naturaliter intelligibilium innatas habeat species, frustra quaereretur, an si unam naturarum a se intelligibilium connaturalem habeat tanquam propriam quidditatem, per illam impediatur a receptione aliarum naturarum.

Quantum ad *secundum sensum,* scilicet, quod intus apparens prohiberet extranei cognitionem: considerandum est, quod iste sensus videtur esse principaliter a Philosopho intentus, quia fortassis non repugnat quod aliquid habeat aliquam unius naturae, aut unius generis speciem, et tamen sit receptivum aliarum specierum illius naturae secundum esse intentionale. Videmus enim, quod si ante oculos ponatur vitrum viride, per vitrum alia videntur colorata: hoc autem non potest esse, nisi similitudo illorum visibilium recipiatur in vitro tanquam in medio, cum cognitio fieri non possit nisi visibile per suam speciem uniatur videnti, et tamen color viridis est secundum suum esse naturale in vitro.

Est ergo sensus propositionis, quod intus apparens prohiberet, non quidem omnem cognitionem extranei, sed distinctam illius, ac perfectam cognitionem; quamvis enim per vitrum viride alia visibilia videantur, non videntur tamen distincte et perfecte secundum proprios colores, sed videntur viridia. Nam species ipsorum receptae in tali medio, ex illo colore inexistente accipiunt dispositionem hanc, ut sua obiecta tanquam viridia repraesentent, licet ipsa alium colorem determinatum habeant.

Potest tamen etiam Averrois interpretatio salvari, dicendo, quod

intus existens impedit ne alia recipi possint in potentia cognoscitiva, non quidem absolute, sed tanquam per speciem receptam cognoscibilia vere et distincte secundum proprias naturas.

Ratio autem istius propositionis sic intellectae, nulla alia assignatur a Divo Thoma III *de Anima*, (*lect.* 3, *super text.* 4), nisi haec, quod illud intus apparens, quia esset connaturale intellectui, semper actu appareret, tanquam scilicet semper actu cognitum, et sic impediretur intellectus ab intelligendo alia. — Fundatur autem haec ratio super experientia. Videmus enim in rebus materialibus, quod si aliquid actu ab aliquo sensu cognoscatur, pro tunc non potest aliud sensibile a tali potentia distincte et complete cognosci: hoc enim patet per singulos sensus discurrendo.

Hic autem sensus est ad propositum dubii: Quaeritur enim, utrum sicut si noster intellectus aliquam naturarum sensibilium haberet, impediretur ab aliarum naturarum perfecta et distincta cognitione, ita et substantia separata habens naturam derminatam in genere quidditatum immaterialium, ab aliarum immaterialium naturarum distincta cognitione per propriam naturam prohibeatur.

Quantum ad secundum principale, quomodo scilicet illa S. Thomae responsio sit intelligenda: Considerandum est, quia se in illa responsione ad prius dicta remittit, quod ipse in *1, p. q. 50, art. 4, ad 1,* determinat, non sic distingui angelos specifice, quasi unus habeat aliquam perfectionem substantialem perfectioni alterius angeli superadditam, sed quia cum omnes conveniant in perfectione, quae est nobilissima in eis, scilicet in intellectualitate, in illa perfectione distinguuntur secundum diversos gradus, qui ideo distinctionem specificam faciunt, quia a formis diversorum graduum sumuntur.

Vult ergo S. Thomas in illa responsione, de qua dubitatur, quod quia angeli sunt affines et propinqui inter se, utpote in intellectualitate, quae est ultima et nobilissima earum perfectio, distincti tantum ordine quodam secundum gradus ipsius, natura unius angeli ipsum ab aliarum substantiarum separatarum cognitione non impedit, quantumcumque semper propriam naturam actu intelligat. Hoc autem in rebus materialibus non invenitur, cum non distinguantur tantum per gradus eiusdem perfectionis, sed aut per diversas perfectiones, quarum una est altera dignior et perfectior, sicut animata ab inanimatis distinguuntur: aut si distinguuntur formaliter secundum gradus tantum eiusdem perfectionis, sicut forte est de formis elementorum; ultra istam distinctionem, habent etiam distinctionem materialem, quae magnam differentiam inducit inter ipsa, ideo unum ipsorum inexistens naturaliter virtuti, cognitione impedit aliarum naturarum cognitionem.

Vult ergo S. Thomas negare illam consequentiam, quia non est eadem ratio de naturis sensibilibus et de naturis spiritualibus.

In naturis enim dumtaxat materialibus, propter earum materialitatem, et distantiam habet veritatem, quod intus apparens prohibet extranei cognitionem, non autem in naturis spiritualibus, in quibus est distinctio solum secundum eiusdem perfectionis gradus.

Ad primum ergo in oppositum: — Dicitur *primo,* quod non est mens Commentatoris quod recipiens debeat esse denudatum a genere proximo recepti, sed a natura quam primo recipiens, inquantum recipiens respicit, sive sit natura generica, sive specifica secundum, se. — Dicitur *secundo,* quod habet veritatem in cognoscitivis, quae sunt in potentia ad sua obiecta, non autem in iis, quae sunt in actu: qualis est intellectus substantiae separatae: ideo illa propositio non est ad propositum, ut superius est ostensum.

Ad secundum dicitur, quod non est eadem ratio de naturis materialibus, et de naturis spiritualibus, quia illae non sola distinctione formali secundum diversos gradus eiusdem perfectionis distinguuntur sicut naturae spirituales, sed maiori, sive multipliciori distinctione, ut dictum est.

Ad tertium dicitur, quod illa non est causa illius impedimenti, sed ea quam assignavimus, scilicet, perpetua apparitio, et cognitio actualis illius interius existentis, quae quidem causa, ut dictum est, facit impedimentum cognitionis in rebus materialibus, non autem, in rebus spiritualibus.

Obiectiones contra primam et tertiam conclusionem S. Thomae.

« 1° *Quomodo species intelligibilis sit ejusdem rationis cum re repraesentata.* — 2°. *Quomodo una species intelligibilis posset multas quidditates rei repraesentare.* — 3°. *Quomodo salvetur, substantias superiores per universaliores species intelligere.* »

Sed ulterius circa quasdam alias praemissarum conclusionum **dubitatur.**

1°. — **Contra primam** enim arguitur ex Durando apud Capreolum *2, Sent. dist. 3, q. 2:* Species repraesentans rem aliquam, et res cuius est species, sunt eiusdem rationis specifice, licet differant in modo essendi; sed nulla species existens in intellectu substantiae separatae, potest esse eiusdem rationis specifice cum substantiis rerum, quas substantia separata intelligit, cum illa sit accidens; ergo substantias non intelligit per aliquas species superadditas.

2°. — **Contra tertiam** arguitur a Scoto, et ab Aureolo *2, Sent. dist. 3.* — Arguit enim Scotus *2, Sent. dist. 3, q. 10,* quod substantia separata per unam speciem non cognoscat distincte plures quidditates.

Primo, quia una ratio cognoscendi habet unum obiectum adaequatum, in quo includuntur perfecte omnia cognoscibilia per illam rationem, ut patet de essentia divina, cui primo respondet ipsamet essentia per modum obiecti. Huius autem ratio est, et quia ratio intelligendi mensuratur ex obiecto; et quia non potest esse ratio cognoscendi plura, ita quod sit propria ratio illorum: ideo oportet ut contineat virtualiter rationes cognoscendi plurium: sed non potest dari tale obiectum continens virtualiter plures quidditates: ergo etc.

Secundo, uni speciei et rationi intelligendi, correspondet unus actus cognoscendi, illi adaequatus. Sed est impossibile unico actu cognosci plures quidditates distincte, apud S. Thomam tenentem, intellectum creatum non posse simul plura distincte cognoscere: ergo etc.

Aureolus quoque tangit argumenta Scoti. Sed unum addit, ad probandum falsum esse substantiam separatam quanto superior est, tanto per pauciores, et universaliores species intelligere. Arguit autem sic: — Ponatur substantia separata, quae omnia per decem species intelligat, substantia superior intelligit per novem, et illa superior intelligit per octo, et sic successive: ergo poterit una talis substantia creari, quae omnia per unam speciem intelliget: ergo si creatur alia superior, illa per suam essentiam, non autem per speciem intelliget omnia: hoc est falsum: ergo etc.

1°. Pro responsione ad obiectionem *contra primam conclusionem, duo* sunt notanda.

Primum est, quod sicut imago alicuius rei *dupliciter* considerari potest, scilicet, *materialiter,* inquantum est talis res, puta lignum, aut lapis; et *formaliter,* inquantum est huius imago. Ita similitudo intelligibilis, quae est in intellectu, potest considerari et materialiter inquantum est talis entitas, quae est forma intellectus; et formaliter inquantum est similitudo intelligibilis huius rei. Si consideretur *materialiter*, sic non oportetet similitudinem intelligibilem, et id quod per ipsam repraesentatur, esse eiusdem rationis; cum ipsa sit accidens intellectus, et res repraesentata quandoque sit substantia: et ad hunc sensum intelligendus est S. Thomas in *de Verit, q. 8. art. 11, ad 3.* cum inquit, quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae, quam forma lapidis in materia. Si autem *formaliter* consideretur, sic iuxta praedeterminata dicendum est, quod est eiusdem rationis cum re repraesentata, et sic intelligitur quod dicitur *4 Sent.* loco superius allegato, *dist. 49. q. 2. ar. 1.* Et *de Verit. q. 10. ar. 4, ad 4.*

Secundum est, quod speciei intelligibili potest aliquid ex parte rei *primo* et *adaequate* respondere, et aliquid *secundario,* et *deficienter,* sicut speciei animalis, quae est in mente substantiae separatae, primo et adaequate natura animalis respondet, inadaequate autem et deficienter natura hominis, aut natura equi, quia non

tantum naturam hominis, repraesentat, sed etiam naturam aliorum animalium. Cum ergo dicitur de mente S. Thomae speciem intelligibilem esse eiusdem rationis cum re per ipsam repraesentata: — Si intelligatur *adaequate* ipsam esse eiusdem rationis cum tali re, hoc habet veritatem de re quae primo et adaequate repraesentatur, non autem de ea, quae secundario repraesentatur, et deficienter. Ad hanc enim repraesentandam sufficit, ut rationem eius eminenter contineat, sicut patet in divina essentia, quae seipsam adaequate repraesentat, et primo, et est eiusdem rationis cum seipsa repraesentata, alia autem a se secundario et inadaequate repraesentat, et non est eiusdem rationis cum illis, sed earum rationes eminenter continet. Similiter species animalis, quae est in mente substantiae separatae, est eiusdem rationis cum animalis natura quam primo repraesentat: immo, ut superius diximus, et est de mente Alberti *Tract. 1. super Porphyr. c. 6.* et III *de anima* (*Tract. 3, c. 12.*) ac etiam *de Intellectu et intelligibili,* est ipsa natura animalis in esse intelligibili, non autem est eiusdem rationis cum natura hominis. Sed illam naturam in esse intelligibili eminenter continet: et ideo illam etiam distincte repraesentat. — Si autem intelligatur speciem esse eiusdem rationis cum re repraesentata eminenter et *inadaequate,* quia videlicet, illam rem continet unite et eminenter cum aliis rebus et naturis, quas repraesentat, sic enim inconvenit speciem esse eiusdem rationis etiam cum unoquoque eorum, quae sub eius adaequato obiecto continentur.

Ex his patet **ad obiectionem**: procedit enim de specie *materialiter* sumpta, non autem *formaliter.*

Sed occurrit circa hanc responsionem *dubium.* Ut enim habetur in I *Physic.* « *quod vere est, nulli accidit:* » ergo videtur, quod forma quae est accidens intellectus, nullo modo possit esse eiusdem rationis cum quidditate extrinseca substantiali.

Sed *respondetur,* quod substantia secundum suum esse naturale nullius accidens esse potest: nihil autem inconvenit, quod quidditas substantialis secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, esse habeat accidentale; hoc enim non convenit quidditati, nisi inquantum intentionaliter in intellectu recipitur.

2° Ad evidentiam eorum, quae *contra tertiam conclusionem* obiicit Scotus, considerandum est, quod *dupliciter* possumus intelligere unam speciem plures quidditates repraesentare:

Primo, quod illas repraesentet non quidem primo et adaequate, sed secundario, inquantum in aliquo communi quod primo et adaequate repraesentatur conveniunt, ita tamen, quod non tantum quantum ad communem rationem repraesententur, sed etiam quantum ed earum proprias conditiones: et tunc non est dubium speciei plurium quidditatum repraesentativae, correspondere aliquod unum obiectum adaequatum, tanquam primo et per se repraesentatum, scilicet, id quod omnibus illis quidditatibus est commune. Verumtamen

non oportet unitatem talis obiecti esse realem extra animam, ut videlicet sit aliquid unum realiter obiectum ad modum singularis sicut species intelligibilis realiter est una, sed sufficit quod illud habeat unitatem formalis rationis, sicut universale in suis singularibus est secundum rationem unum.

Causa autem quare species intelligibilis substantiae separatae potest distincte repraesentare plures quidditates sub uno communi contentas, quod est unum tantum secundum rationem, est quia illa species est repraesentativa primo illius communis non in abstractione tantum, sicut species intellectus nostri repraesentant universale, sed in concretione ad ea per quae determinatur in natura: sicut enim non invenitur animal separatum a suis differentiis, et speciebus, sed extra intellectum est divisum in species, et substat conditionibus specierum, ita species intelligibilis huiusmodi, quae est causata a causatore omnium specierum et conditionum animalis, repraesentat naturam animalis non in abstractione, sed divisam in species, et propter hoc diversas species animalis perfecte et distincte repraesentat, primo tamen et adaequate ipsum commune et unum secundum rationem, secundario vero, et cum quadam eminentia, singulas eius species et specierum conditiones.

Secundo possumus intelligere, quod omnes illas quidditates primo et immediate repraesentet, non autem inquantum conveniunt in aliquo communi repraesentato, sicut si diceremus, divinam essentiam esse omnium creaturarum primo et immediate repraesentativam, non ut sub una ratione conveniunt, sed absolute, ut unaquaeque distinguitur ab alia. Et sic etiam manifeste apparet, quod non oportet ponere uniuscuiusque speciei intelligibilis unum obiectum adaequatum esse.

Licet autem primus sensus videatur verius accedere ad mentem S. Thomae: Tum, quia videmus non solum uni speciei in nobis, sed etiam uni habitui, ex multis speciebus constituto, unam formalem rationem obiecti respondere. Tum, quia omnia quae per unam speciem intelliguntur in uno actu, cognoscuntur in modo, ut dicitur *1. p. q. 58. art. 2.* sicut ad unitatem motus requitur unitas termini, ita ad unitatem operationis sequitur unitas obiecti.

Quia tamen uterque sensus potest sustineri, secundum utrumque ad rationes Scoti respondebitur.

Sequendo igitur *primum sensum:*

Dicitur *primo*, quod *maior* est vera de unitate formalis rationis, sed *minor* in illo sensu est falsa. Non enim inconvenit creaturam unam, hac unitate rationis formalis, puta, unum genus, plures quidditates continere perfecte ex parte rei contentae, id est, continere illas, quantum ad omnia, ad illas quidditates pertinentia, licet eas inquantum est universale, potentialiter contineat: — Dicitur *secundo*, quod si intelligatur de obiecto uno unitate reali, *maior* est falsa.

Ad cuius **primam** probationem : — Dicitur *primo*, quod species intelligibilis, quae non est causata ab obiecto, cuiusmodi sunt species intellectus separati, non habent ex obiecto mensurari. — Dicitur *secundo,* admisso etiam, quod ab obiecto mensurentur, quod non oportet talem unitatem esse in obiecto secundum esse reale, qualis est realis unitas speciei, ut patet etiam in speciebus intellectus nostri: species enim animalis in uno intellectu est una secundum esse reale, et tamen animal non est unum secundum esse reale extra intellectum.

Ad secundam dicitur, quod una species potest esse propria ratio plurium contentorum sub obiecto adaequato, non tamen adaequata : quod est dictu : potest esse proprium repraesentativum diversorum, ita quod omnia propria uniuscuiusque illorum repraesentet, non tamen alicui illorum adaequatum repraesentativum esse potest, ita videlicet, quod ipsum solum repraesentet, et non aliud. Hoc enim repugnat ei quod dicitur ipsam esse plurium rationem. Unde, una species intelligibilis potest dici propria ratio plurium, inadaequata tamen, et potest dici eminenter plurium rationes continere, propter ipsius speciei perfectionem.

Sequendo autem *secundum sensum*, quem Capreolus, loco allegato, videtur sequi, *maior* Scoti est falsa.

Ad cuius probationem **primam**, *negatur assumptum*, ut prius de specie et ratione non causata ab obiecto. Nam si immediate species causetur ab obiecto, quia ab uno, una dumtaxat causatur; ideo uni speciei unum adaequatum obiectum distincte et perfecte repraesentatum respondet; sed ubi causatur ab eo quod est omnium causa, non inconvenit uni speciei plura obiecta respondere, et illi nullum esse unum obiectum adaequatum.

Ad secundum dicitur, ut prius, non esse inconveniens idem esse propriam rationem plurium, unicuique illorum inadaequatam. Verumtamen, ut iam dixi, primus modus respondendi videtur esse securior. — Quomodo autem idem possit esse propria ratio plurium, ostensum est in Primo, ubi de cognitione Dei agebatur. *(cap. 55)*.

Ad secundum Scoti dicitur, quod non negat S. Thomas plura posse simul et uno actu intelligi, quando per unam speciem intelliguntur, ut inferius ostendetur.

3°. Ad rationem Aureoli:

Dicitur *primo,* quod non sufficit dicere ad mentem S. Thomae posse creari unum angelum, qui se per suam essentiam cognoscat, et omnia alia per unam speciem, et quod si superior illo crearetur, ille non intelligeret absque specie, sed per speciem universaliorem, inquantum per illam plures rationes et conceptiones rerum cognosceret. Tum, quia sicut habet pro inconvenienti S. Thomas quod omnia per suam essentiam substantia separata cognoscat, ita et quod per unam speciem intelligat omnia, ut hoc loco apparet, pro inconvenienti habet. Tum, quia non solum inquit, superiores sub-

stantias per universaliores species intelligere, sed etiam per pauciores; immo non ponit ipsas universaliores, nisi quia cum omnia illa repraesentent quae per species inferiorum repraesentantur, pauciores tamen illis sunt, ex quo sequitur oportere ut etiam universaliores sint.

Dicitur *secundo*, quod loquitur S. Thomas de cognitione substantiarum separatarum secundum ordinem hunc inter illas constitutum, et per Dionysium, 12 Capit. *Coel. Hierarchiae* (qui creditur haec a Paulo Apostolo fuisse edoctus) nobis manifestatum. Et ideo cum ipse Dionysius posuerit superiores habere scientiam magis universalem, hunc modum explicat S. Thomas, ponendo supraemam substantiam separatam per aliquas species intelligere: deinde descendendo, quanto substantia fuerit inferior, tanto in ipsa species intelligibiles multiplicari. Quid autem Deus possit facere, ipsi divinae providentiae ac praescientiae relinquit.

Dicitur tamen *tertio*, quod posito illo casu creationis superiorum intelligentiarum, semper superior per pauciores species intelligeret, quia semper in inferioribus crearentur novae species repraesentativae novarum naturarum quae crearentur, et sic speciebus inferiorum multiplicatis, semper in inferioribus plures essent quam in superioribus: Verbi gratia, si suprema substantia per duas species intelligeret, posito, quod aliqua ipsa superior crearetur, illa superior per duas etiam species intelligeret: in ea enim quae supraema erat, et per duas species intelligebat, poneretur species substantiae noviter creatae, et sic non amplius per duas, sed per tres species intelligeret, et sic de aliis: unde relinquitur, quod semper superior de novo creata, per pauciores species intelligeret, non quidem per diminutionem binarii in substantia noviter creata, sed per appositionem speciei in substantia inferiori. Istud haberi potest ex S. Thoma. *Prim. p. quaest. 56, art. 2, ad quartum:* ubi ait, quod si Deus instituisset facere plures angelos, aut plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impraessisset. — Advertendum autem, quod in tali casu, non solum in substantia noviter creata, essent pauciores species, sed etiam universaliores. Nam per illas species intelligeret substantiam inferiorem, quae se intelligit per suam substantiam, non autem per speciem: verisimile etiam est, quod per suas species, etiam naturali cognitione, (ut videtur velle S. Thomas *2, Sent. dist. 3, quaest. 2, art. 2, ad secundum)* intelligeret plures rerum rationes quam inferiores substantiae.

CAPUT XCIX.

QUOD SUBSTANTIÆ SEPARATÆ MATERIALIA COGNOSCUNT.

Postquam determinavit S. Thomas de obiecto immateriali cognitionis substantiarum separatarum, nunc de obiecto materiali determinat. — Et *primo,* de obiecto universali. *Secundo* de obiecto particulari, Cap. sequenti.

Circa *primum*, *duo* facit: *Primo* de obiecto materiali determinat, *Secundo,* movet dubium quoddam.

Quantum ad primum, ponitur

Conclusio haec: **Per praedictas formas intelligibiles substantia separata, non solum cognoscit alias substatias separatas, sed etiam species rerum corporalium:**

Probatur primo: Sub ente intelligibili etiam species rerum corporalium continentur, ergo substantia separata res materiales cognoscit. — Probatur *consequentia:* quia cum intellectus substantiarum separatarum sit perfectus naturali perfectione, oportet ut suum obiectum, scilicet ens intelligibile, universaliter comprehendat.

Adverte, fundamentum huius rationis esse, quod quia intellectus natus est informari similitudine aliqua omnium contentorum sub suo formali obiecto; cum cognitio non fiat nisi ratione similitudinis; ideo cum intellectus substantiae separatae non sit in potentia ad aliquam speciem intelligibilem eorum, quae naturaliter cognoscere potest, sed omnes actu habeat, et intelligibile sit eius formale obiectum: oportet ut omnium intelligibilium species in seipso habeat, et sic possit intelligere omne intelligibile, etiam materiale, per species, quibus est in actu.

Secundo prob. Substantiae separatae sunt supra substantias corporales: Ergo illae sunt in ipsis aliquo modo: Ergo intelligibiliter. — Probatur *prima consequentia:* quia in specie superiori continetur aliqualiter quod est in inferiori, ut patet in numeris. — *Secunda* etiam probatur: quia quod est in aliquo, est in eo per modum eius, in quo est.

Adverte, quod non dixit simpliciter et absolute S. Thomas: In specie superiori contineri quod est in inferiori; sed addidit: *aliqualiter;* quia non oportet universaliter, quod secundum sub-

stantiam superioris inferior species contineatur in superiori perfecte, quantum ad omnia quae ad ipsam pertinent, cum per propriam differentiam inferior ab ipsa distinguatur; sed oportet aliquo modo in superiori contineri. In iis enim quae sunt eiusdem ordinis rerum, quod est inferioris gradus, continetur in eo quod est gradus superioris, inquantum in inferiori est aliqua participatio superioris, sicut in nigro est aliqua participatio albi, inquantum aliquid de luce participat, quod est formale in ipso.

In iis autem quae sunt diversorum ordinum, ea quae sunt inferioris ordinis, continentur in his quae sunt superioris ordinis, perfecte et totaliter secundum aliquod esse, non tamen secundum eundem modum essendi; sicut corpora corruptibilia virtute continentur in corporibus incorruptibilibus, sed incorruptibiliter; et omnes creaturae, continentur in Deo, et incorruptibiliter, et immaterialiter. Cum ergo substantiae separatae sint superioris ordinis quam res corporales, oportet ut in ipsis sint res corporales secundum modum substantiarum separatarum, ut scilicet sint in ipsis intelligibiliter, sicut ipsae sunt intellectuales substantiae, et sic dicuntur esse aliqualiter in ipsis, quia secundum modum ipsarum substantiarum separatarum, non autem secundum modum ipsarum rerum corporalium.

Tertio prob. Substantiae separatae causant ea, quae fiunt per motum corporum coelestium, movendo ipsa: Ergo cognoscunt omnia corpora. — Patet *antecedens*; quia quicquid provenit ex motu corporum coelestium, attribuitur ipsis corporibus coelestibus, ut instrumentis: substantiis autem separatis moventibus, ut principalibus agentibus. — *Consequentia* etiam patet; quia agunt per intellectum: unde species et naturas generabilium et corruptibilium cognoscunt tanquam propriorum effectuum naturas, species autem corporum coelestium tanquam naturas propriorum instrumentorum.

Confirmatur auctoritate Boëtii in Libro *de Trinitate lib. I. cap. 3*: « Ex formis quae sunt sine materia, venerunt formae quae sunt in materia ».

Ex hoc *corollarie concluditur*, quod necesse est quamlibet substantiam cognoscere omnes res materiales, et totum ordinem earum. Patet ex dictis, quia quaelibet habet virtutem comprehendendi omnes species et differentias entis, et intellectus earum habet actu omnes similitudines ad quas est in potentia.

Quantum ad secundum, posset **contra** hanc conclusionem **argui:** Quia intellectus in actu est intellectum in actu: inconveniens autem videtur, quod res materialis sit perfectio substantiae separatae:

Sed respondet S. Thomas, quod non est inconveniens, rem materialem secundum suam similitudinem immaterialiter existentem in intellectu substantiae separatae esse illius perfectionem, sicut eius propriam formam. Nam res intellecta, est perfectio intelli-

gentis secundum similitudinem suam quam habet in intellectu. Non enim lapis qui est extra animam est perfectio intellectus nostri possibilis.

Adverte, cum dicitur: *Lapidem qui est extra animam, non esse perfectionem intellectus nostri;* quod hoc *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, quod absolute quidditas lapidis existentis extra animam non sit in intellectu, et sic non intendit S. Thomas: dictum est enim in praecedenti Capite, quod similitudo in anima, et res extra animam per ipsam repraesentata, sunt eiusdem rationis, et sunt una et eadem quidditas. *Alio modo*, quod non sit in intellectu secundum esse materiale, quod habet extra animam, et sic intendit.

Unde post illa verba, subiungit, quod similitudo rei materialis in intellectu substantiae separatae est immaterialiter secundum modum substantiae separatae, non secundum modum substantiae materialis; quasi velit dicere: licet res dicatur perficere intellectum ratione suae similitudinis, inquantum intellectus est ipsa rei quidditas existens extra intellectum, non tamen quidditas ipsa est in intellectu secundum suum esse materiale, sed secundum esse immateriale et intelligibile; ita quod ipsa habens esse immateriale in intellectu, repraesentat seipsam habentem esse materiale extra intellectum, et secundum esse immateriale perficit intellectum.

CAPUT C.

QUOD SUBSTANTIÆ SEPARATÆ COGNOSCUNT SINGULARIA

Secundo agit S. Thomas de obiecto materiali particulari cognitionis substantiae separatae. Et ponit hanc

Conclusionem. **Per similitudines rerum materialium substantiae separatae non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis, vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.**

Probatur. — Primo. Similitudines rerum in intellectu substantiae separatae sunt universaliores quam in intellectu nostro et efficaciores ad hoc, quod per eas aliquid cognoscatur: Ergo per similitudines rerum materialium, non solum cognoscunt res materiales, secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.

Antecedens simul et *consequentia* declaratur ex differentia specierum intellectus nostri, et specierum intellectus substantiae separatae: quia illae immateriales existentes intantum sunt contractae

virtutis, quod una ducit tantum in cognitionem unius, ita scilicet, quod per speciem generis non potest cognosci differentia, neque per similitudinem speciei potest individuum in sua singularitate cognosci, per similitudinem autem intellectus substantiae separatae unam et immaterialem existentem, non solum natura generis et speciei, sed etiam individui potest per intellectum cognosci.

Addit autem S. Thomas, quod propter hoc non oportet similitudinem huiusmodi esse materialem, aut esse infinitas similitudines secundum numerum individuorum.

Circa ea quae dicit S. Thomas de similitudine intellectus nostri, quod inquam, cum sit immaterialis, et ducat solum in cognitionem unius, non potest ducere in cognitionem principiorum individuantium, *advertendum*, quod loquitur de cognitione perfecta et distincta· De hac enim verum est, quod una species intellectus nostri non ducit in cognitionem plurium formaliter distinctorum, quemadmodum sunt genus et differentia, species et principia materialia individuantia: unde de hac loquendo cognitione, cum species habeat esse omnino immateriale, et in intellectn, erit primo, et per se similitudo eius, quod est immateriale, scilicet speciei, aut generis, quae a materia individuali abstrahunt, et cum non possit plura formaliter distincta propter ipsius contractionem repraesentare, sequitur quod non repraesentet nisi naturam communem, non autem principia individuantia quae a natura universali formaliter distinguuntur.

Circa id quod dicitur: *Formam qua substantia separata intelligit, non oportere esse materialem, nec etiam esse in ea infinitas species, quamvis cognoscat individua materialia, quae sunt infinita*; attendendum, quod per hoc vult S. Thomas ponere dissimilitudinem inter species, quibus substantia separata singularia cognoscit, et species quibus nos ea cognoscimus. Quia enim nos non cognoscimus per se et directe singularia nisi per sensum, oportet speciem qua nos ea cognoscimus, esse sensibilem, et esse materialibus conditionibus subiectam, et sic aliquo modo materialem esse: species autem qua substantia separata singularia cognoscit, non est sensibilis, sed intelligibilis, et per consequens est immaterialis, sicut et intellectus quem perficit.

Item, species sensibilis qua nos unum singulare cognoscimus, est illi singulari adaequata, et ideo oportet in nobis species singularium cognitorum secundum ipsorum multitudinem multiplicari. Species autem substantiae separatae qua singulare cognoscit, non est illi singulari adaequata, sed ipsum excellit, quia una et eadem, est primo speciei repraesentativa, secundario vero singularium: et sic non oportet secundum singularium multitudinem species ipsorum multiplicari, ut sint infinitae species, sicut sunt infinita singularia, cum una et eadem specie omnia intelligantur.

Ex his patet, vanam esse rationem Scoti, qua in *2. Sent. dist. 3. quaest. ultima*, arguit, substantiam separatam non posse cognoscere singularia per species ingenitas, quia tunc haberet infinitas species in actu. Patet enim ex his, quod hoc nullo modo sequitur.

Secundo prob. Anima humana est inferior ordine naturae, quam substantia separata, et ipsa est cognoscitiva universalium per intellectum, et singularium per sensum: Ergo substantia separata, quae est altior, utrumque altiori modo per unum principium, scilicet per intellectum, cognoscet. Probatur *consequentia*: quia quod potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentius.

« *An ea ratione quia intellectus est superior sensu, poterit per se cognoscere omnia quae per plures sensus cognoscuntur; sicut substantia separata, quia est superior anima, per unum cognoscit universalia et particularia.* »

Circa hanc rationem occurrit **dubium.** Per ipsam enim ita probari poterit, quod intellectus noster cognoscit singularia, sicut de substantia separata. Sicut enim substantia separata est superior et altior anima humana, ita intellectus noster est virtus altior sensu: Ergo si quia illa est superior anima humana, ideo per unum cognoscit universalia et particularia, quae anima per diversas potentias cognoscit; eadem ratione, quia intellectus est superior sensu, poterit per se cognoscere omnia, quae per plures sensus cognoscuntur.

Nec valet, si dicatur, quod haec propositio: *Quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior*; intelligitur hoc loco de natura rei superioris completa in specie constituente alium gradum in ordine rerum; intellectus autem noster non est natura per se completa in specie, sed clauditur in illo rerum gradu, in quo et homo. — Haec (inquam) responsio constat, quod non est ad mentem S. Thomae, quia declarans illam propositionem, manifestat ipsam in sensu communi, qui unus apprehendit diversa genera sensibilium, quae quinque sensibus exterioribus percipiuntur. Manifestum est autem quod sensus communis non est magis natura completa in specie quam intellectus. Ergo etc.

Ad huius evidentiam *considerandum* est *primo*, quod cum virtus duo respiciat, scilicet operationem et obiectum, *dupliciter* potest intelligi superiorem virtutem posse, quicquid potest inferior, *aut* scilicet, quia in omne obiectum potest, in quod potest inferior; *aut* quia omnem operationem, et omnem modum operationis potest habere, quae nata sunt inferiori convenire. Rursus, cum operatio medium quoddam sit inter virtutem, a qua egreditur, et obiectum ad quod terminatur, et ex utroque aliquem modum habeat, potest intelligi, aut de modo operationis sibi convenienti,

ut se tenet ex parte virtutis, aut de eo qui sibi convenit, ut se tenet ex parte obiecti.

Considerandum secundo, quod *dupliciter* potest dici una virtus superior alia. *Uno modo*, quia ad superiorem ordinem rerum pertinet; sicut virtus substantiae separatae est superior virtute corporea. *Alio modo*, quia in eodem ordine rerum superiorem gradum tenet, sicut virtus sensitiva interior est superior virtute sensitiva exteriori.

Dicitur ergo *primo*, quod quantum ad obiecta est universaliter verum quod quicquid potest virtus inferior,potest virtus superior, sive sit superioris ordinis, sive tantum superioris gradus, dummodo sint directe subordinatae secundum eandem rationem. Patet enim in iis quae sunt superioris gradus tantum, ex eo quod videmus in sensu communi respectu sensuum particularium; in iis vero quae sunt superioris ordinis, ex comparatione intellectus angelici ad sensum, ut hic ostenditur. In omnia enim in quae potest sensus particularis, potest sensus communis: et in omnia in quae potest sensus, potest intellectus angelicus.

Dicitur *secundo*, quod omnem operationem quam virtus inferior habet, et virtus habet superior, nisi ipsam aliqua concomitetur imperfectio quae superiori non conveniat, ut superius est ostensum. (*Lib. 1, c. 65*).

Dicitur *tertio*, quod quantum ad modum operationis se tenentem ex parte virtutis, est universaliter etiam verum, quod quo modo potest operari virtus inferior, potest virtus superior operari, vel modo excellentiori: Patet; quia modus operandi talis, sequitur modum essendi operantis.

Dicitur *quarto*, quod quantum ad modum operationis se tenentem ex parte obiecti, virtus superioris ordinis potest nobiliori modo, includente modum ignobiliorem, eminenter operari: virtus autem superioris gradus tantum, potest eodem modo operari, non autem est necesse quod nobilior modo operetur.

Primum patet in angelo cognoscente singularia materialia, non tantum quantum ad accidentia extrinseca, quo modo ea sensus cognoscit, sed etiam quantum ad eorum essentiam intrinsecam.

Secundum etiam patet in sensu communi, qui de singularibus cognoscit tantum accidentia, sicut et sensus exterior, non autem eorum quidditatem. Cum ergo hic dicitur: quod quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentius; datur intelligi, et quod potest in omnia obiecta, in quae potest virtus inferior, et quod nobiliori modo operationis in illa potest.

His praemissis, dicitur **ad dubium**: *Primo*, quod per rationem hic adductam optime probatur quod substantia separata potest singularia cognoscere et eminentiori modo quam anima nostra per sensum, tam ex parte cognoscentis, quam ex parte rei

cognitae; et quia ea cognoscit unite et immaterialiter, cum anima nostra per sensus divisim et materialiter ea cognoscat, et quia ea cognoscit non tantum quantum ad extrinseca accidentia, ut sensus, sed etiam quantum ad essentiam quae intrinseca est, inquantum species quibus intelligit, repraesentant rem quantum ad essentiam, et quantum ad principia individuantia, sicut et essentia divina, a qua profluunt, est eorum causa quantum ad utrumque.

Dicitur *secundo,* quod utique per hanc rationem probari etiam potest, quod intellectus noster absolute consideratus, quantum scilicet ad sui naturam, per abstractionem ab hoc vel ab illo modo essendi, potest cognoscere singularia materialia directe quantum ad eorum singularitatem: Nam ostendit S. Thomas *Prima par. q. 89, art. 4,* et *de Verit. q. 19, art. 2,* quod anima nostra separata, singularia cognoscit.

Dicitur *tertio,* quod non tamen per hanc rationem probari potest, quod intellectus noster coniunctus singularia cognoscat et directe, et quantum ad eorum singularitatem. Non enim valet: Intellectus noster secundum suam naturam absolute consideratus potest cognoscere singularia, utpote qui sit superior sensu, ergo coniunctus hoc potest.

Dicitur *quarto,* quod per ipsam bene probari potest, quod aliquo modo illa cognoscere potest, quantum scilicet ad eorum singularitatem indirecte, quantum vero ad eorum quidditatem directe: quod est ea excellentiori modo cognoscere, quam sensus, qui eorum tantum accidentia extrinseca cognoscit.

Unde S. Thomas, *Prima par. quaest. 86, art. 1,* cum quarto argumento ad partem falsam probasset, intellectum nostrum cognoscere singularia, hac ratione, quod quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior; respondet, quod quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentiori modo, et quod intellectus eminentius cognoscit id quod cognoscit sensus. — Simili modo respondens ad hoc argumentum, *de Verit. quaest. 10, art. 5, ad 5,* ait, quod illud quod potest virtus inferior, potest virtus superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori, et quod intellectus cognoscit singularia altiori modo quam sensus, cum ipse penetret ad ipsam naturam speciei quae est in individuis, ille vero individua cognoscat tantum, quantum ad materiales dispositiones et accidentia exteriora.

Ex quibus patet, quod per illam propositionem: Quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior; potest etiam de intellectu nostro concludi quod aliquo modo singularia materialia cognoscere possit. Sed de hac propositione dictum est etiam in Primo libro, cap. 65.

Tertio prob: Species intellectus substantiae separatae totam rem

respiciunt, scilicet principia speciei, et principia individuantia. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia eas accipit non per viam resolutionis et abstractionis a conditionibus materialibus, ut intellectus noster, sed quasi per viam compositionis ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quae non est a rebus abstracta, sed est ipsarum, et quantum ad formam et quantum ad materiam quae est individuationis principium, factiva.

Advertendum, quod species intelligibiles pervenire ad intellectum substantiae separatae per modum compositionis, est ipsas intellectui repraesentare quidditatem, cum compositione ad accidentia individuantia, sicut forma intelligibilis divini intellectus est factiva quidditatis cum tali compositione; species autem intelligibiles intellectus nostri perveniunt per viam resolutionis, quia quamvis causentur a re composita et unita accidentibus individualibus, ipsam tamen quidditatem solam repraesentant, et non cum concretione ad accidentia individuantia.

Addit tamen S. Thomas, *quasi,* ut ostendat ibi esse quandam similitudinem compositionis, non autem veram compositionem. Nam sicut in essentia divina unite continentur quidditas materialis et accidentia, non tamen ibi faciunt veram compositionem, sed in una simplici virtute factiva utriusque continentur, ita in specie intelligibili substantiae separatae unite continentur, inquantum ipsa una existens, et quidditatem et accidentia repraesentat, in ea tamen veram compositionem non faciunt.

« *An ex eo quod res sint a Deo quoad materiam et formam, et ejus essentia sit ratio cognoscendi singulare et universale, sequatur, quod etiam species in intellectu substantiae separatae effluant ad haec in suae singularitate cognoscenda.* »

Ad hanc rationem dicit Scotus *2, Sent. dist. 3, q. ultima,* duo:

Primo, quod posito, quod res fluant a Deo quoad materiam, et quoad formam, non tamen sequitur: Ergo quoad cognitionem singularitatis effluunt in intellectu substantiae separatae, praesertim cum secundum S. Thomam materia pertineat ad *quod quid est.*

Secundo dicit, quod arguere, quoniam divina essentia est ratio cognoscendi singulare et universale, quod etiam species influxa in mente substantiae separatae sit ratio illa cognoscendi, est committere fallaciam accidentis, procedendo a magis perfecto ad minus perfectum affirmative.

Ad primum horum dicitur, Primo, quod optime valet illa consequentia, quia cum secundum Augustinum (*super Gen. ad liter. lib. 4. cap. 32.*) res a Deo secundum *duplex esse* procedant, scilicet secundum *esse materiale* in seipsis, et secundum *esse intentionale* in mente substantiae separatae, sicut in esse naturali habent ma–

teriam et formam a Deo, ita consequens est, ut et illa habeant in esse intentionali et repraesentativo in mente substantiae separatae, alioquin non tota res in esse naturae producta a Deo esset in esse intentionali producta in substantia separata. Et quia cognitio fit secundum repraesentationem formae intelligibilis, ideo sequitur, quod substantia separata cognoscat materiam et formam rerum, quod est cognoscere singularia in singularitate.

Nec obstat, quod apud Sanctum Thomam, materia pertineat, ad *quod quid est,* ex quo videtur quod etiam substantia separata quamvis cognoscat materiam, non tamen oportet quod cognoscat singulare in sua singularitate: — *Dicitur* enim, quod licet ponat S. Thomas, materiam communem esse de ratione quidditatis, non tamen materiam individualem, de qua loquimur, cum dicimus Deum esse causam rei, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, et quod substantia separata cognoscit rem quantum ad materiam et quantum ad formam. Sic enim causare rem quantum ad materiam et formam, est causare ipsam quantum ad suam singularitatem; cognoscere ipsam quantum ad suam materiam, est ipsam quantum ad suam singularitatem cognoscere.

Ad secundum dicitur, quod nulla committitur fallacia, cum arguitur a magis perfecto ad minus perfectum affirmative, in iis in quibus minus perfectum a magis perfecto tanquam ab alterius exemplari deductum est. Quod enim convenit exemplari inquantum est ratio alicuius exemplati, necesse est et exemplato in quantum huiusmodi concordare: figuram enim Herculis, quae exemplatur ab eius imagine, inquantum est eius imago, oportet Herculi assimilari sicut et eius imago illi assimilatur. Cum ergo species in mente substantiae separatae existentes (ut dicitur *2. Sent. dist. 3. q. 2. art. 3.*) sint exemplatae a propriis Ideis rerum, inquantum sunt ipsarum rationes propriae, et illae Ideae repraesentent res quantum ad earum singularitatem, necesse est, ut etiam species ipsae, res quantum ad earum singularitatem repraesentent.

Quarto prob: Apud Philosophos, corpora coelestia moventur a substantiis separatis. Ergo substantiae separatae cognoscunt mobile quod movent, et situs qui per motum renovantur, quae sunt quaedam singularia. Ergo etc, — Probatur *antecedens;* quia agunt et movent per intellectum.

« *Utrum una et eadem species sit repraesentativa quidditatis et omnium singularium in mente angelica.* »

Praedictam conclusionem quantum quidem ad hanc partem, quod substantiae separatae cognoscant singularia, tenet etiam Scotus in *2 Sent. dist. 2, et dist. 9.* Sed quantum ad aliam partem, scilicet quod una et eadem species sit repraesentativa, et quidditatis, et

omnium eius singularium in mente angelica, reprehendit, et **arguit** sic:

Primo, quia sequeretur, quod talis species esset infinita. Ubi enim pluralitas numeralis concludit maiorem perfectionem, infinitas numeralis concludit infinitam perfectionem. Sic autem est in rationibus repraesentativis, quod posse repraesentare plura concludit maiorem perfectionem: Ergo posse repraesentare distincte infinita, concludit infinitam perfectionem in ratione repraesentante.

Secundo: Ratio repraesentans uniformis in se et in intellectu, non repraesentat difformiter aliquid. Ergo ista ratio una, quae ponitur, vel repraesentabit simul opposita pertinentia ad existentias rerum naturaliter, et tunc semper repraesentabit opposita, et ita intelliget opposita, et consequenter nihil: vel repraesentabit alterum istorum determinate, et ita numquam reliquum repraesentabit. Si igitur quandoque habebit certam et determinatam cognitionem de uno oppositorum quantum ad existentiam, numquam per eandem rationem habebit notitiam determinatam, et certam de alio opposito.

Adducit quasdam etiam alias rationes quibus probat, quod universale cognitum non est ratio cognoscendi singulare distincte, sed quia hoc non dicimus, sed tantum quod eadem species quae est repraesentativa naturae, est etiam repraesentativa singularium, et quod per unam speciem substantia separata, et universale, et singularia cognoscit, ideo ad illa non oportet aliter respondere.

Aureolus quoque apud Capreolum, loco allegato superius *(2, Sent. dist. 3, q. 2, contra 8, Conclus.)* **arguit** contra dictam conclusionem.

Primo sic, et videtur ratio sumpta ex Averroe III *de Anima, comm. 22, et 23.* Universale et singulare sunt diversae intentiones, et diversa obiecta: Ergo requirunt diversas potentias: Ergo substantia separata non potest per unam virtutem, quae est intellectus, apprehendere universale et particulare.

Secundo. Species singularis repraesentat singulare, modo quantitativo et materiali, scilicet ut hic, et nunc: Sed intellectui haec repugnant: Ergo etc.

Ad primam Scoti dicitur, ex sententia S. Thomae *de Verit. q. 20, art. 4, ad 1,* quod non est inconveniens aliquam speciem esse infinitam secundum quid, finitam tamen simpliciter. Sicut enim infinita individua numero unius speciei sunt finita secundum speciem, inquantum ad unam determinatam speciem pertinent, ita una species infinitorum individuorum repraesentativa, est finita simpliciter, quia est determinata ad unam speciem: sed est secundum quid infinita, inquantum est infinitorum individuorum sub una specie contentorum repraesentativa.

Ad secundam respondent quidam, quod haec supponit falsum, scilicet quod species in mente substantiae separatae repraesentet coniunctionis contingentis durationem, tamquam rem repraе-

sentatam. Hoc autem est falsum: apud S. Thomam enim huiusmodi species repraesentat quidem naturam universalem, et particularem, et coniunctionem earum cum existentia in rerum natura, et cum quocumque alio esse accidentali et naturali, durationem autem talium coniunctionum non repraesentat tamquam rem repraesentatam: sed ipsa duratio est tamquam conditio, sine qua coniunctio illa non representatur: quod ex hoc conijci potest, quia firmiter credimus substantias separatas non cognoscere futura contingentia. Si autem in ipsa esset indita similitudo sessionis meae crastinae, praesciret evidenter sessionem mihi coniungendam cras.

Sed non videtur mihi haec responsio ad mentem S. Thomae esse, immo falsum assumere, scilicet quod duratio coniunctionis contingentis non sit res repraesentata per speciem substantiae separatae, sed tantum conditio rei repraesentatae, sine qua non repraesentatur. Hoc enim non videtur, propter *duo*.

Primo, quia apud ipsum species existentes in substantia separata, repraesentant singularia, et omnia accidentia quae in singularibus sunt, ut patet *de Verit. q. 8, art. 11, ad 9*. Sed in singularibus non solum est coniunctio contingens, sed etiam ipsum *quando*, quod ad durationem pertinet, sicut et ipsum *ubi,* in ipsis est secundum opinionem ponentem, quod *ubi* distinguitur a loco, et *quando* a tempore: Ergo etc.

Secundo, apud S. Thomam, substantiae separatae de singularibus cognoscunt simplici intuitu quicquid nos per compositionem et discursum cognoscimus. Sed nos cognoscimus compositionem et durationem compositionis contingentis componendo, dum cognoscimus tempus praesens mensurare sessionem Sortis. Ergo idem multo magis substantia separata cognoscit. Ergo duratio talis coniunctionis est res sibi per speciem repraesentata.

Videntur autem decipi qui sic opinantur, quia cognitionem substantiae separatae volunt nostrae sensitivae cognitioni commensurare, ut sicut visus noster non videt durationem visibilis, sed duratio praesens, est conditio sine qua visibile non moveret sensum, neque visionem terminaret, ita sit de intellectu substantiae separatae: hoc autem falsissimum est, quia species illae longe perfectius singularia et omnes eorum conditiones repraesentant, quam species in sensibus receptae. — Nec sequitur, si repraesentaretur per species talis duratio compositionis, quod substantiae separatae futura cognoscerent; non enim cognoscitur compositio, neque eius duratio nisi quando est in actu, non autem quando est futura.

Ad argumentum ergo Scoti aliter *respondetur*:

Dicitur enim *primo*, quod *antecedens dupliciter* intelligi potest secundum quod, ly *difformiter repraesentare*, potest se tenere *aut* ex parte repraesentantis, *aut* ex parte rei repraesentatae. Si enim

accipiatur ex parte repraesentantis, sic antecedens est verissimum. Si enim uniformis est ratio in se et in intellectu, constat quod ex sui multiformitate non repraesentat difformiter; sed tunc non infertur propositum. Si autem accipiatur ex parte rei repraesentatae, tunc antecedens ipsum falsum est. Potest enim una ratio manens eadem in se, et nullo modo variata, quantum ad aliquid absolutum, difformiter repraesentare aliquid propter difformitatem et mutationem rei repraesentatae, ex qua mutatione habet res ut nunc uno modo assimiletur speciei intelligibili, quae est in substantia separata, nunc vero alio modo. Ut enim dictum est superius, Cap. 96. Singulare non habet actualem assimilationem ad huiusmodi species, nisi quando est in actu: similiter non assimilatur illi secundum aliquam conditionem, nisi quando actu illi conditioni substat.

Dicitur *secundo,* quod si loquamur de repraesentatione potentiali, aut fundamentali, sic illae species, opposita ad existentiam rerum pertinentia sub tali aut tali conditione accidentali naturaliter repraesentant, ut sit simultas potentiae, non autem potentia simultatis. Sunt enim natae (quantum in ipsis est) repraesentare rem sub existentia talis conditionis accidentalis, et sub existentia oppositi successive, secundum quod ipsum singulare, modo est sub uno oppositorum, modo sub alio. Si vero loquamur de actuali repraesentatione, sic supposita existentia rei singularis, unum oppositorum determinate repraesentat, scilicet illud quod est in actu, loquendo de conditionibus, sive accidentibus individui: — Et cum *arguitur:* Ergo aliud non repraesentabit: *Negatur consequentia,* quia sicut naturaliter repraesentat hanc conditionem individui, dum est in actu, ita oppositam conditionem singularis existentis, dum est actu, naturaliter repraesentat. — Loquendo vero de existentia singularis absolute, dicitur, quod ipsam existentiam naturaliter repraesentat dum est, et numquam repraesentat oppositum, quia ut dictum est, non repraesentat in actu singulare non existens actu.

Verumtamen *attendendum,* cum dicimus; *speciem non repraesentare singulare non existens;* quod loquimur de singulari futuro, quod videlicet, numquam fuit. Tale enim nunquam habuit actualem assimilationem ad speciem, ideo quandiu est futurum, non repraesentatur. De singulari autem iam praeterito, verum est, quod ipsum, etiam postquam praeteriit, repraesentat sub non actuali existentia, eo quod habuerit actualem assimilationem ad speciem: unde primo species repraesentat actualem existentiam singularis existentis; deinde eius non existentiam postquam esse desierit, propter solam quidem variationem singularis, non autem propter variationem speciei, nisi secundum diversas habitudines.

Ad primam Aureoli *negatur antecedens,* loquendo de diver-

sitate formali obiectorum, inquantum obiecta sunt, ut ad substantiam separatam referuntur. Per comparationem enim ad potentias animae quorum sunt motiva, universale et particulare sunt obiecta formaliter distincta, propter diversum modum immutationis, scilicet universalis et particularis; et ideo diversas potentias requirunt: in ordine autem ad substantiam separatam, cuius non sunt motiva, sunt obiecta tantum materialiter distincta: ideo ab una sola potentia intellectiva apprehendi possunt.

Ad secundum dicitur, quod repraesentare modo quantitativo, *dupliciter* intelligi potest. *Uno modo*, ex parte repraesentantis, et sic *negatur maior*, si universaliter sumatur. Est enim verum duntaxat, de specie singulari individuo materiali adaequata, cuiusmodi non est species intellectus separati. *Alio modo*, ex parte rei repraesentatae, et tunc *minor est falsa*. Potest enim aliqua species intelligibilis immaterialis omnino ex parte sui existens, repraesenta rerem materialem, habentem modum quantitativum.

Caetera vide apud Capreolum. *2, Sent. dist. 3, quaest., secunda.*

CAPUT CI.

UTRUM SUBSTANTIÆ SEPARATÆ NATURALI COGNITIONE COGNOSCANT OMNIA SIMUL.

Postquam determinavit S. Thomas de cognitione substantiae separatae quantum ad eius obiecta absolute, *ultimo loco* determinat de simultate ipsorum obiectorum in esse cognito.

Et *primo* movet dubium. *Secundo* respondet determinando veritatem.

Quantum ad primum: Videtur quod non possint plura intelligibilia simul esse in intellectu substantiae separatae secundum suas species. Nam intellectus in actu est intellectum in actu: Sed idem non potest simul esse multa in actu: Ergo etc.

Respondet S. Thomas.

Primo *ad maiorem,* quod non omne illud est intellectum in actu, cuius species intelligibilis est in intellectu, ut supponitur, quia cum substantia intelligens sit etiam volens, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur actu intelligendo: et si plures habet, ut una ipsarum utatur.

Secundo *ad minorem* respondet, quod omnia quae per unam

speciem cognoscit substantia separata, simul actu cognoscit, et tunc illa sunt ut unum intelligibile: sicut et intellectus noster multa simul cognoscit ut unum: quae vero per diversas species cognoscit, non simul cognoscit: et ideo sicut est intellectus unus in actu, ita est unum intellectum in actu.

Ex his sequitur, quod in intellectu substantiae separatae est quaedam intelligentiarum sive intellectionum successio, non tamen motus proprie loquendo, cum non succedat actus potentiae, sed actus actui. In intellectu autem divino qui omnia simul intelligit, eo quod per suam essentiam omnia cognoscit, et sua actio est sua essentia, non cadit successio intelligentiarum, sed suum intelligere est totum simul, etc.

Ad evidentiam eorum quae hoc loco dicuntur, *considerandum* ex doctrina sancti Thomae in *de Verit. quaest. 8, art. 14,* quod species intelligibiles *dupliciter* esse possunt actu in intellectu, scilicet in *actu imperfecto,* quando per eas intellectus actu non considerat; et in *actu perfecto,* quando actualiter secundum ipsas considerat. Quando sunt in ipso actu imperfecto, dicitur intellectus in actu imperfecte, et similiter ipsa quorum sunt similitudines, sunt intellecta in actu imperfecte, sive intellecta in habitu. Quando autem sunt in ipso actu perfecto, tunc dicitur intellectus in actu perfecte, et intellectum in actu perfecte. Cum ergo inquit S. Thomas. Non omne illud esse intellectum in actu, cuius species est in intellectu; intelligendum est de intellecto in actu complete et perfecte: sic enim repugnat, plura intellecta in actu simul esse in intellectu, secundum rationem Algazelis, sicut repugnat unum corpus secundum eandem partem diversis figuris figurari, non autem plura intellecta in actu imperfecte, seu habitualiter.

« *Quomodo se habeat voluntas ad intellectionem.* »

Sed occurrit **dubium** circa illud, quod adducitur pro ratione illius dicti, quia scilicet: *Substantia intelligens, est etiam volens, et ideo in potestate eius est, ut utatur specie ad intelligendum actu.* Hoc enim non videtur verum propter *duo.*

Primo, quia species est agens naturale.

Secundo, quia tunc substantia separata intelligens per aliquam speciem, prius vellet, saltem prioritate naturae, intelligere per illam: Sed voluntas non potest velle aliquid incognitum, secundum Augustinum X *Trinit. Cap. 1.* Igitur illam volitionem praecessit cognitio illius speciei: et si illam cognitionem praecedit alia volitio, illam volitionem praecedit alia intellectio, et sic in infinitum.

Ad primum potest *primo* responderi, ut respondet Capreolus in *2, Sent. dist. 3, quaest. 2, ad Arg. contra 7, concl.:* quod licet species intelligibilis sit forma naturaliter agens, non tamen in actum exit nisi per voluntatem: et ideo non tollitur, quin sit in potestate

substantiae intelligentis, quod per ipsam intelligat aut non intelligat. — *Secundo* responderi potest, et forte melius, quod species intelligibilis non est naturale agens; neque sicut agens *quod*, neque sicut agens *quo*. Nam de ratione agentis naturalis ut *quod*, est, quod sit determinatum ad unum, ita quod non posssit non agere, si appropinquetur passo disposito deductis impedimentis, ut ex IX *Metaph.* (*text. comm. 3, et 4*), patet: de ratione vero agentis naturali *quo*, est, quod agens sit ad unum determinatum, et non possit per ipsum non agere. Constat autem, quod neutrum convenit speciei; neque enim agit intellectionem tanquam id quod ipsam producit; neque intellectus habens speciem, per ipsam necessario intelligit, ut experimur in nobis. Ideo magis dicendum est, quod est principium formale intellectionis liberum, non quidem in se formaliter habens libertatem (haec enim est conditio principalis agentis) sed quia substantia ipsam habens, secundum eam libere operatur.

Ad Secundum dicitur, quod *duplex* est cognitio: una *confusa* et indeterminata, alia *distincta* et determinata. Cognitionem distinctam et determinatam necesse est praecedere volitionem, non autem omnem cognitionem confusam, et sic non proceditur in infinitum. — Intendit ergo S. Thomas de cognitione distincta per speciem, non autem de cognitione confusa, et indeterminata. In nobis enim ex aliquo occurrente sensui, excitatur intellectus ad aliquam cognitionem confusam rei, et ex illa movetur voluntas ad desiderium cognitionis distinctae illius, et sic voluntas intellectum ad cognitionem distinctam illius movet. In substantiis autem separatis, quia non est sensus cui aliquid ex improviso possit occurrere, puta quod cognitio confusa et indeterminata non ab extrinseco proveniat, sed ab intrinseco. Cum enim suam substantiam semper actu videat substantia separata, et omnes suas naturales perfectiones; semper species intelligibiles in suo intellectu existentes intuetur, inquantum eius naturales conditiones sunt ad res intelligendas ordinatae; et ex hoc omnium a se naturaliter cognoscibilium, habet confusam et indeterminatam cognitionem: unde in potestate sua est uti quacumque voluerit ad distinctam cognitionem.

Potest etiam dici, quod omnem cognitionem actualem praecedit volitio, excepta prima cognitione quam in intellectu Deus immediate causat: non tamen omnem volitionem praecedit necessario actualis cognitio, sed sufficit ut praecedat cognitio actualis, vel habitualis. Et propterea, ad hoc quod aliquis velit uti una specie earum quas habet, non requiritur aliqua actualis notitia, sed sufficit ipsa habitualis notitia per speciem, et libertas intelligentis. Unde Commentator III *de Anima comm. 18.* dicit habitum esse « quo quis utitur cum voluerit. »

Circa *responsionem ad minorem*, adverte, quod ex illa vult habere S. Thomas, quod idem potest esse multa aliquo modo in

actu, inquantum illa sunt unum, non autem inquantum sunt multa: et quia quae per diversas species inquantum diversae sunt, intelliguntur, sunt multa intelligibilia formaliter, ideo intellectus non potest simul esse illa multa in actu perfecto: quae vero per unam speciem intelliguntur, non sunt multa intelligibilia formaliter, sed unum: ideo intellectus potest simul esse illa multa in actu perfecto: tunc enim, sicut est unus intellectus in actu, inquantum unica specie intelligit, ita est unum intellectum in actu, inquantum illa multa, unica specie intelliguntur.

Adverte autem, ut in superioribus patuit, *Cap. 98*, quod non solum ex unitate speciei multa per unam speciem repraesentata, dicuntur unum intelligibile, sed etiam ex una formali ratione in ipsis inventa. Dictum est enim superius de mente S. Thomae, quod uni speciei intelligibili, oportet unam formalem rationem correspondere. Ex his haec habent multa, ut sint unum intelligibile formaliter sintque uno actu ab intellectu cognoscibilia. Patet autem hanc esse mentem S. Thomae, quia hic in intellectu nostro exemplificat de multis ad invicem compositis vel relatis, quae constat in una communi ratione convenire. Et *Prima parte*, loco allegato, exemplificat de partibus continui et propositionis, quae in toto conveniunt, et de comparatis quae conveniunt in una comparatione.

« *Utrum angelus necessario simul consideret omnia quae per unam speciem cognoscere potest.* »

Circa illud, quod inquit S. Thomas: *Quoniam omnia quae intelligentia per unam speciem cognoscit, simul actu cognoscit*; **dubium** curiosum occurrit. — An inquam, ita illa cognoscat simul, quod omnia simul de necessitate cognoscat, non possitque unum considerare, alio non considerato: — An potius dicatur, sic posse omnia simul cognoscere, quod tamen unum possit sine altero considerare, si voluerit: Verbi gratia, cum omnia individua humana actu existentia, per speciem quidditatis hominis cognoscat, dubium est, an utendo specie quidditatis humanae necessario omnes homines videat et consideret, non possitque de uno homine considerare, quin consideret de omnibus; an possit per eam de Imperatore considerare, non considerando de Rege Franciae. Utrumque enim videtur rationem habere.

Nam quod necessario omnia videat, *probari potest* : Quia species intelligibilis naturaliter et aequaliter omnia per ipsam intelligibilia actu existentia repraesentat : Ergo si intellectus una specie intelligit, non potest non considerare omnia per ipsam intelligibilia, cum ipsa species non possit illa non repraesentare.

Confirmatur etiam, quia videmus quod Deus non potest non habere actualem considerationem de omnibus intelligibilibus, quia essentia divina omnia, saltem positiva, naturaliter repraesentat.

Quod autem non necessario videat, *argui potest*; Quia intellectus noster per speciem hominis intelligens, non omnia per illam speciem cognoscibilia de homine, necessario considerat. Nam potest de ipso considerare tantum, quod substantia sit, non considerando quod sit animal, aut quod sit rationalis: Ergo et angelus non omnia per unam speciem ab ipso cognoscibilia, necessario considerat.

Sed licet utraque pars huius dubii probabiliter sustentari possit, secunda tamen propter rationem adductam, et propter verba S. Thomae mihi probabilior videtur. Nam in Quaestionibus *de Veritate, quaest. 8. artic. 13.* respondens ad *secundum* et ad *ultimum* argumentum, quibus probatur, quod angelus potest cognoscere cordium cogitationes, quia videt species et habitus in mente angeli existentes, negat consequentiam. — Ad *secundum* quidem, quia ex una specie quam intellectus penes se habet, in diversas cogitationes prodit, sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare. — Ad *ultimum* vero, quia ex una habituali notitia multae considerationes actuales progrediuntur. Ex his enim verbis apparet de mente S. Thomae esse, quod angelus una specie intellectuali utens, non necessario considerat omnia per ipsam cognoscibilia, sed potest quod voluerit, ex illis considerare: et propter hoc non oportet, ut cognoscens habitum aut speciem, cognoscat determinate quid per illam speciem, aut habitum intellectus consideret.

Quapropter, probabile mihi videtur, quod sit in libertate angeli uti una specie intellectuali secundum beneplacitum suum. Potest enim omnia simul distincte cognoscere (si voluerit) quae per unam speciem cognosci possunt; eliciendo videlicet, actum illi speciei adaequatum: et potest ipsa uti ad unum tantum, aut plura illorum intelligenda, non autem omnia, actum illi speciei inadaequatum et deficientem eliciendo.

Ad rationem autem in oppositum **respondetur,** quod licet species intelligibilis naturaliter et aequaliter omnia per ipsam, intelligibilia repraesentet habitualiter et imperfecto modo, non tamen actualiter et perfecte. Sed sicut ex intentione voluntatis suae provenit quod hac specie utatur, et consequenter quod actualiter in actu perfecto sit in intellectu, ita ex intentione eius provenit, quod ad considerationem istius aut illlius per ipsam cognoscibilis, applicetur.

Ad confirmationem dicitur, quod non est eadem ratio de Deo, et de angelo: quia essentia divina actualiter et perfecto modo, ex propria sui natura omnia a Deo intelligibilia repraesentat (de positivis intelligo), et actualis sua repraesentatio ex eius voluntate non dependet: species autem intellectus angelici ex se non repraesentat actualiter et perfecte ipsum intelligibile per ipsam, sed tantum habitualiter et imperfecte, quod autem actualiter repraesentet, ex voluntate dependet.

Circa illam propositionem : *In intellectu substantiae separatae est quaedam intelligentiarum successio, non tamen motus proprie loquendo, cum non succedat actus potentiae, sed actus actui* : advertendum, quod *dupliciter* potest intelligi secundum quod in ante habitis (*Cap. 82.*) dupliciter exposuimus, intelligere esse motum existentis in actu, non autem existentis in potentia. — Si enim operationem intelligendi referamus ad intelligentem, tanquam ad susceptivum, sic diximus de mente Commentatoris quod est actus existentis in actu, inquantum est ultimum complementum, et non relinquit suum susceptivum in potentia ad ulteriorem actum, per ipsum ut sic acquirendum, ut facit motus proprie dictus. Secundum hunc sensum, in successione intellectionum non succedit actus potentiae, sicut in motu terminus succedit motui constituenti subiectum in actu potentiali, tendente ad ulteriorem actum, sicut potentia tendit ad actum, et perfectibile ad perfectionem ; aut etiam sicut una pars motus succedit ad alteram, sicut actus ad potentiam, et perfectius ad imperfectius, sed succedit actus completus alii actui completo ; quia duo actus intelligendi, substantiae separatae, non sunt partes unius actus imperfecti, neque unus est potentia tendens ad alterum successive, sed unusquisque est actus completus, constituens intellectum in actu perfecto et ultimo, respectu unius intelligibilis. — Si autem referamus intellectionem ad intelligentem tamquam ad principium productivum, ut sic, dum una operatio alteri succedit, non succedit actus potentiae, sed actus actui : quia unusquisque istorum actuum attribuitur existenti in actu per speciem. Sic enim intelligens, unum actum prius producit per unam speciem, per quam est in actu; et posterius per aliam speciem, per quam est in actu, alium actum intelligendi producit : et tunc actus, sive existens in actu, succedit existenti in actu, non autem existens in actu, succedit existenti in potentia.

Potest tamen aliquo modo in intellectionibus substantiae separatae dici, quod succedit actus potentiae inquantum prius non habebat istum actum intelligendi, et postmodum habet. Sed non loquitur S. Thomas de ista successione, qua prius intelligens habitu, postmodum intelligit actu : Sed de successione diversorum actuum intelligendi.

« *An substantia intellectualis ea quae per diversas species cognoscit, cognoscat simul* ».

Circa id quod hic dicitur : *Intellectum non simul intelligere ea quae per diversas species intelligit*; quaedam *difficultates* occurrunt:

Primo : Substantia separata simul videt Deum per essentiam Dei, seipsam per essentiam suam, aliqua vero alia per alias species : Ergo simul plura per plures species potest intelligere,

Secundo : Substantiae moventes orbes semper intelligunt ip-

sum motum et mobile, ut superius dixit S. Thomas Cap. 97 : Et verisimile est, quod etiam aliquid aliud intelligant : sed ista per species superadditas eiusdem rationis intelligunt : ergo etc.

Tertio : Damnati semper cognoscunt poenas, quibus affliguntur, et etiam aliqua alia. Sed haec per species intelligunt : Ergo etc.

Quarto: Angelus (ut dicitur *Prima part. q. 58. ar. 4. ad 1.*) intelligendo rei quidditatem, intelligit quicquid rei attribui potest, vel removeri ab ea. Sed ab unaquaque quidditate omnes aliae removeri et negari possunt : Ergo intelligendo unam quidditatem, omnes quidditates intelligit : Sed eas intelligit per species innatas : Ergo etc.

Ad primum, responsum est superius libro Primo Cap. 55, ubi de scientia Dei agebatur.

Ad secundum ex doctrina S. Thomae *2. Sent. dist. 11. q. 2. art. 3. ad 4.* respondetur : — Et dicitur *primo,* quod substantia separata est sibi ratio cognoscendi omnia, quae ad ipsam pertinent: et ideo cum motus corporis coelestis sit de pertinentibus ad substantiam moventem, eo quod illi motui a sua creatione sit deputata, necesse est dicere quod substantia movens coelum non per species innatas, sed per essentiam suam, et motum, et coelum in quantum est suum mobile, cognoscat, licet non distincte et quidditative. — Dicitur *secundo,* quod non inconvenit substantiam separatam simul per suam essentiam aliqua intelligere, et aliquid aliud per speciem ; cum essentia et species intelligibilis sint rationes intelligendi diversarum rationum, et unum sit ratio alterius (ut ostensum est in Primo lib. Cap. 55). ideo non convenit substantiam separatam simul, et quae ad ipsam pertinent, et aliquid aliud intelligere.

Sed contra fundamentum huius responsionis videntur esse verba S. Thomae *de Verit. q. 9. art. 4. ad 11.* Dicit enim ibi, quod unus angelus ad cogitationem alterius ad se loquentis per speciem, qua cognoscit ipsum angelum, videt, sed cogitatio talis, est de pertinentibus ad angelum audientem, ut dicit S. Thomas in *2. Sent.* loco allegato. Ergo falsum est, quod angelus omnia ad ipsum pertinentia per suam essentiam cognoscat.

Responderi potest, quod per speciem innatam non intendit S. Thomas in illo loco speciem intelligibilem ab essentia intelligentis distinctam, sed absolute principium formale cognitionis, quodcumque sit illud. Vult enim ibidem respondere, quod cogitatio angeli loquentis non cognoscitur ab angelo cui loquitur, per aliquam particularem speciem cogitationis, sed per illudmet principium per quod ipsa essentia loquentis cognoscitur.

Verumtamen, pro declaratione supradictae responsionis, cum dicitur: essentiam substantiae separatae esse rationem intelligendi omnia, quae ad ipsam pertinent; attendendum est, quod *dupliciter* hoc possumus interpretari: *Uno modo*, quod ipsa sola, nulla alia

concurrente specie, sit principium formale intellectionis illorum. *Alio modo*, quod ad horum cognitionem concurrant, et essentia, et illorum species intelligibiles tamquam unum totale principium intellectionis ipsorum, sed tamen ipsa essentia sit ratio, ut ad usum specierum huiusmodi intellectus convertatur, inquantum cognitio perfecta essentiae exigit, ut omn i ad ipsam spectantia cognoscantur. Licet autem uterque sensus probabiliter sustentari possit, primus tamen magis ad intentionem S. Thomae videtur esse. Si enim ideo diceretur substantia separata plura ad ipsa pertinentia simul intelligere posse, quia essentia sua est ratio cognoscendi illa per proprias species; sic omnia ab ipsa naturaliter cognoscibilia simul posset intelligere. Nam ut dicitur *de Verit. q. 8. art. 14. ad 6.* essentia angeli est ei ratio cognoscendi omnia quae cognoscit, ad hunc secundum sensum.

Ad Tertiam, per idem fundamentum respondetur, quod cum anima separata se per essentiam cognoscat, ut dicitur *Prima p. q. 89, ar. 2;* sicut aliae substantiae separatae cognoscendo essentiam suam, per ipsam omnia ad se pertinentia cognoscunt, ita de anima separata dicendum erit, et sic cum animarum cruciatus sint de pertinentibus ad ipsas, diceretur quod illos non per species, sed per suam essentiam cognoscunt, et sic non prohibentur simul cum ipsis aliquid aliud intelligere.

Si autem *instetur* de animabus damnatorum post resurrectionem: Quod tunc non intelligent se per essentiam, sicut nec modo, dum corporibus uniuntur, et sic remanet eadem difficultas quae prius: — *Responderi* potest, quod anima etiam post resurrectionem reassumpto corpore, se per essentiam cognoscet. Nam ut dicitur *4. Sent. dist. 50 q. 2. art. 2. q. 1. ad 2.* anima post resurrectionem, propter corporis incorruptibilitatem, non ita trahetur ex corpore sicut modo trahitur.

Ad Quartum. — Dicitur *primo,* iuxta ea quae dicuntur *Prima par. q. 85. ar. 4. ad 4.* Et in *de Verit. q. 8. art. 14. ad 2.* Et *Quodl. 7. q. 1. ar. 2.* quod utique angelus cognoscendo quidditatem alicujus, cognoscit omnia, a quibus illa res differt, ut in una ratione differentiae conveniunt. — Dicitur *secundo*, quod omnes alias quidditates videt, non unamquamque distincte et quidditative intuendo, sed videndo rationem in qua conveniunt, ut a quidditate primo visa distinguuntur: Verbi gratia, quia homo per rationalitatem ab omnibus animalibus irrationalibus primo differt, ideo angelus hominem intuendo, intuetur etiam irrationalitatem, in qua omnia bruta conveniunt, a qua homo per rationalitatem distinguitur: et sic omnia bruta cognitione quadam confusa cognoscit, inquantum scilicet, in irrationalitate conveniunt, et in una ratione negationis et differentiae continentur. — Dicitur *tertio*, quod hac cognitione omnia huiusmodi per speciem quidditatis a qua removeri cogno-

scuntur, angelus intelligit: et quia non inconvenit quae una specie cognoscuntur, simul intelligi, ideo omnes quidditates hoc modo simul intelligi, nullum inconveniens est.

Cetera quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum *2. Sent. q. 3. q. 2.*

Et haec dicta sufficiant pro explanatione Secundi Libri, ad Omnipotentis Dei honorem, et Beati Thomae laudem.

EXPLICIUNT COMMENTARIA IN SECUNDUM LIBRUM CONTRA GENTILES.

INDICES

INDEX PRIMUS

Capituli in hoc secundo volumine contenti

De Dei potentia

De Dei relationibus ad creaturas.

De causalitate Dei

De creatione in communi

DE AETERNITATE MUNDI

DE DISTINCTIONE RERUM.

DE SUBSTANTIIS INTELLECTUALIBUS.

DE UNIONE ANIMAE ET CORPORIS.

De intellectu.

DE ANIMA.

DE SUBSTANTIIS SEPARATIS.

45

INDEX SECUNDUS

Doctrinae capita et praecipuae Quaestiones quas, pro re nata, ex Aquinatis doctrina, exagitat et exponit Ferrariensis in hoc secundi libri Commentario, et quae primum in hac editione, textui inditis titulis, distinctae sunt.

INDEX TERTIUS

Loci memorabiles auctoritatum S. Thomae quas ex praecipuis eius operibus Ferrariensis deprompsit, et in Secundi Libri Commentario indicavit vel exposuit.

THEOLOGICAE SUMMAE

Ex Prima Parte

Quaest.	Artic.	Locus	Pag.	Quaest.	Artic.	Locus	Pag.
50	2	ad 1	564	76	6	corp.	336
50	3	corp.	545	76	id.	ibid.	392, 393
51	3	ad 3	536	76	8	corp.	342, 343
51	5	corp.	208	76	id.	ibid.	345
54	1	ad ult.	8	78	1	ad 4	468, 470
54	3	corp.	409	78	4	ad 2	301
55	1	ad 2	458	79	3	corp.	409
55	id.	ad 3	610	79	4	ibid.	396
55	2	corp.	600	79	id.	ad 2	419
55	id.	ad 1	601	84	4	corp.	366
55	2	ad 2	570	84	7	ibid.	360
55	3	ad 3	608	85	1	ad 1	379
55	id.	corp.	606	85	id.	ad 3	350
56	2	ad 1	616	85	1	ad 4	404
56	id.	ad 4	601	85	2	corp.	359
56	2	ibid.	625	85	3	ad 1	339
57	3	ad 4	582	85	4	ad 4	645
58	1	corp.	613	86	1	corp.	632
58	2	ibid.	623	87	1	ibid.	459
58	4	ad 1	644	87	id.	corp.	584
61	3	corp.	488	89	1	ibid.	474
62	8	ad 2	298	89	id.	corp.	480
66	3	ibid.	80	89	1	ibid.	561
66	id.	ad 2	296	89	2	corp.	591
67	3	corp.	225	89	id.	ibid.	645
70	id.	ibid.	327	89	2	ad 1	313
72	6	corp.	369	89	4	corp.	370
75	2	ibid.	310	89	id.	ibid.	632
75	id.	ad 3	453	90	1	corp.	496
75	3	ibid.	467, 468	90	2	ibid.	395
75	7	corp.	487	90	3	ad 2	310
76	1	ibid.	317	90	4	corp.	494
76	1	ad 4	322	104	1	ad 1	218
76	1	ad 6	319	115	3	corp.	82
76	2	corp.	350	117	1	ad 2	383
76	3	ibid.	247	118	id.	ad 3	353
76	4	ad 4	235	118	1	ad 4	508
76	5	ad 1	226	118	2	corp.	500, 504
76	id.	ad 2	227	118	3	ibid.	480

Ex Prima Secundae

quaest.	artic.	Locus	Pag.	quaest.	artic.	Locus	Pag.
1	3	corp.	3	53	1	corp.	383
3	2	ibid.	265	64	3	ad 3	223
6	—	— —	399	67	4	ad 2	15
6	2	corp.	298	85	5	corp.	479
6	5	ad 2	600	113	7	ad 5	587
41	4	corp.	14				

Ex Secunda Secundae

4	2	ad 3	13	172	1	corp.	449
19	1	corp.	15	180	3	ad 3	14

Ex Tertia Parte

10	3	ad 3	156	35	5	corp.	38, 43
17	2	corp.	217	62	1	corp.	382

Quaestiones Disputatae

De Potentia.

1	1	ad 1	31, 32	3	9	ad 16	508, 509
1	2	ibid.	65	3	10	corp.	475
1	3	corp.	108	3	10	ad 4	494
2	id.	ad 6	116	3	11	ad argum.	242
2	8	corp.	82	3	14	ad 5	533
3	1	ad 11	77	3	15	corp.	112, 115
3	2	corp.	70	3	id.	ad 14	154
3	3	ad 3	72, 74	5	3	ad 2	109
3	5	corp.	50	5	id.	ad 10	218
3	9	ibid.	489	5	8	corp.	80
3	id.	corp.	504, 513	5	id.	ibid.	289
3	9	ad argum.	242	5	8	corp.	296
3	id.	ad 5	517	5	10	ad 5	313

De Malo.

De Spiritualibus creaturis.

De Anima.

De Veritate.

In Quatuor Sentent. Libros.

Ex Primo Libro.

Ex Secundo Libro.

Ex Tertio Libro.

Ex Quarto Libro

Ex Quodlibetis

	Quaest.	Locus	Pag.		Quaest.	Locus	Pag.
V.	10	a. 1	339	IX.	—	a. 1	444
VI.	—	a. 19	80	X.	3	a. 2	425
VII.	1	a. 2	645	XI.	2	a. 2	486
VII.	4	a. 3, ad 4	527	XII.	—	a. 2	444
VII.	10	ad 4	72				

In Aristotelem

Metaph.	I.	Lect.	1	— —	Pag.	583
»	V.	»	2	sup. text. 2	»	374
»	VII.	»	—	sup. text. 13	»	340
»	VII.	»	—	sup. text. 48	»	540
»	VII.	»	ult.	— —	»	454
»	XII.	»	—	sup. text. 17	»	425
»	XII.	»	8	sup. text. 39	»	614
»	XII.	»	10	— —	»	551
De Anima	III.	»	3	sup. text. 4	»	619
»	III.	»	7	sup. text. 4	»	617
»	III.	»	—	sup. text. 15	»	457
»	III.	»	10	— —	»	425
»	III.	»	11	— —	»	198
Posterior.	I.	»	14	— —	»	215
Physic.	III.	»	7	— —	»	442
»	VI.	»	3	sup. text. 15	»	549
»	VIII.	»	—	sup. text. 20	»	228
»	VIII.	»	—	sup. text. 52	»	334, 536
De Generat.	I.	»	23	sup. text. ult.	»	235
Coeli,	II.	»	10	— —	»	221, 332
»	II.	»	16	sup. text. 59	»	539

INDEX QUARTUS

Rerum et sententiarum quae in Secundi Libri Commentario continentur, analytica tabula alphabetico ordine nunc primum copiosissime digesta.

(Numeri paginas indicant).

A

B

C

D

DEUS.

E

F

J

L

M

N

O

P

T

U

V

VOLUMINIS SECUNDI

FINIS